the serpent power

the secrets of tantric and shaktic yoga

arthur avalon
(sir john woodroffe)

O PODER DA SERPENTE

Os Segredos do Yoga Tântrico e do Śakti Yoga

Sendo o
Ṣaṭ-Cakra-Nirūpaṇa
e
Pādukā-Pañcakā

Dois tratados sobre Laya Yoga, traduzidos do Sânscrito, com introdução e comentário

Tradução para o português por:
Uma Yoginī em Seva a Śrī Śiva Mahā Deva
(Karen de Witt)

1ª Tradução: 2010
Revisão: 2025

Disponível para leitura online
Não pode ser comercializado por nenhum meio

Tradução feita a partir de PDF disponível em Archive.com

PREFÁCIO

Na minha obra "Śakti and Śākta" esbocei pela primeira vez os princípios do "Kuṇḍalinī-Yoga", tão amplamente discutidos em alguns círculos, mas sobre os quais tão pouco se sabia. Esta obra é uma descrição e explicação mais detalhada do Poder da Serpente (Kuṇḍalinī Śakti) e do Yoga realizado por meio dele, um tema que ocupa um lugar proeminente dentro do Tantra Śāstra. Consiste em uma tradução de duas obras em sânscrito publicadas há alguns anos no segundo volume da minha série de Textos Tântricos, mas até então não traduzidas. A primeira, intitulada "Ṣaṭcakranirūpaṇa" (*"Descrição e Investigação dos Seis Centros Corporais"*), tem como autor o célebre tântrico Pūrṇānanda Svāmī, sobre cuja vida há uma breve nota mais adiante. Ela constitui o sexto capítulo de sua extensa e inédita obra sobre o Ritual Tântrico intitulada "Śrītatttvacintāmaṇi". Esta obra foi objeto de comentários de, entre outros, Śaṅkara e Viśvanātha, citados no Volume II dos Textos Tântricos, e utilizados na elaboração da presente tradução. O comentário aqui traduzido do sânscrito é de Kālīcaraṇa.

O segundo texto, chamado "Pādukā-Pañcakā" (*"O Banco de Cinco Apoios do Guru"*), trata de um dos lótus descritos na obra principal. A ele está anexada uma tradução, a partir do sânscrito, de um comentário de Kālīcaraṇa. À tradução de ambas as obras acrescentei algumas notas explicativas adicionais de minha própria autoria. Como os textos traduzidos são de caráter altamente recôndito e, por si só, ininteligíveis para o leitor de língua inglesa, antepus à tradução uma Introdução Geral, na qual procurei oferecer (dentro dos limites tanto de uma obra desta natureza quanto do meu conhecimento) uma descrição e explicação desta forma de Yoga. Incluí também algumas pranchas dos Centros, desenhadas e pintadas de acordo com a descrição deles tal como apresentada no primeiro desses Textos Sânscritos.

Não foi possível, na Introdução, fazer mais do que apresentar uma exposição geral e resumida dos princípios sobre os quais o Yoga, e esta forma particular dele, repousa. Aqueles que desejarem aprofundar o assunto em maior detalhe são remetidos aos meus outros livros publicados sobre o Tantra Śāstra. Na obra "Principles of Tantra",

encontram-se introduções gerais ao Śāstra e (em conexão com o presente tema) capítulos valiosos sobre Śakti e Mantras. Na minha obra mais recente, "Śakti and Śākta" (cuja segunda edição está, enquanto escrevo, sendo reimpressa), resumi brevemente o ensino dos Śākta Tantras e seus rituais. Na minha obra "Studies in the Mantra Śāstra", as três primeiras partes, que foram reimpressas do "Vedānta Kesari", publicação em que inicialmente apareceram, trazem descrições mais detalhadas de termos técnicos como Tattva, Śaktis Causais, Kalā, Nāda, Bindu, entre outros, os quais são referidos no presente livro. Outras obras publicadas por mim sobre o Tantra, incluindo a "Wave of Bliss", podem ser encontradas na página de anúncios.

O relato a seguir sobre Pūrṇānanda, o célebre Sādhaka Tântrico de Bengala e autor do "Ṣaṭcakranirūpaṇa", foi coletado a partir dos descendentes de seu filho mais velho, dois dos quais estão vinculados ao trabalho da Varendra Research Society, em Rājshāhī, à qual sou devedor pelas informações seguintes, especialmente ao Diretor, Srī Akṣaya Kumāra Maitra, e ao Secretário, Srī Rādhā Govinda Baisāk, pelas seguintes informações:

Pūrṇānanda era um Brāhmaṇa Rahri, pertencente ao Gotra de Kaśyapa, cujos ancestrais provinham da vila de Pakrashi, que até o momento ainda não foi identificada. Seu sétimo ancestral, Anantācārya, teria migrado de Baranagara, no distrito de Murshidabad, para Kaitali, no distrito de Mymensingh. Em sua família nasceram dois célebres Sādhakas Tântricos, a saber: Sarvānanda e Pūrṇānanda. Os descendentes de Sarvānanda residem em Mehar, enquanto os de Pūrṇānanda vivem principalmente no distrito de Mymensingh. Pouco se sabe sobre a vida mundana de Pūrṇānanda, exceto que ele também era conhecido pelo nome de Jagadānanda, e que copiou um manuscrito do Viṣṇupurāṇa no ano 1448 da era Śaka (1526 d.C.). Esse manuscrito, atualmente em posse de um de seus descendentes chamado Pandit Hari Kishore Bhattācārya, de Raitali, ainda se encontra em bom estado de conservação. Ele foi apresentado para inspeção por Pandit Satis Chandra Siddhāntabhūṣaṇa, da Varendra Research Society. O colofão (*nota no final de um livro*) afirma que Jagadānanda Sharma escreveu o Purāṇa no ano 1448 da era Śaka.

Este Jagadānanda assumiu o nome de Pūrṇānanda quando recebeu sua Dīkṣā (Iniciação) de Brahmānanda e partiu para Kāmarūpa (Assam), província na qual se acredita que ele tenha alcançado sua "Siddhi" ou estado de perfeição espiritual no Āśrama, que ainda hoje é

conhecido pelo nome de Vasiṣṭhāśrama, situado a cerca de sete milhas da cidade de Gauhati (Assam). Pūrṇānanda nunca retornou para casa, mas levou a vida de um Paramahaṁsa e compilou diversas obras tântricas, entre as quais a "Śrītattvacintāmaṇi", composta no ano 1499 da era Śaka (1577 d.C.), além de obras como o "Śyāmārahasya", "Śāktakrama", "Tattvānandataraṅgiṇī" e "Yogasāra", todas reconhecidas. Seu comentário sobre o hino Kālīkākārakūṭa é bastante conhecido. O "Ṣaṭcakranirūpaṇa", aqui traduzido, não é, contudo, uma obra independente, mas sim uma parte do sexto Pāṭala da Śrītatttvacintāmaṇi. De acordo com uma tabela genealógica da família deste Ācārya Tântrico e Sādhaka Virācāra, fornecida por um de seus descendentes, Pūrṇānanda está separado de seus descendentes atuais por cerca de dez gerações.

Esta obra esteve em elaboração por cerca de cinco anos, mas tanto as dificuldades do tema quanto as provocadas pela guerra atrasaram sua publicação. Eu esperava incluir algumas outras pranchas de pinturas e desenhos originais em minha posse, referentes ao assunto, mas as condições atuais não o permitem, e por isso considerei melhor publicar o livro em seu estado atual, em vez de arriscar um novo atraso.

Arthur Avalon

Ranchi
20 de setembro de 1918

NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO

Considerando o caráter recôndito do tema, a primeira edição publicada pelos Srs. Luzac & Co., Londres, teve uma venda mais rápida do que se esperava, e uma demanda por uma segunda edição me possibilitou revisar toda a obra e realizar várias correções e acréscimos, tanto na Introdução quanto no Texto. Nesta segunda edição foi acrescentado o Texto Sânscrito das obras aqui traduzidas, o qual anteriormente havia sido publicado como o Volume 2 dos Tantrik Texts, mas que desde então está esgotado. Esta edição contém também, além das pranchas coloridas originais dos Cakras, um número de pranchas em meio-tom tiradas de modelos vivos, mostrando algumas posições no Kuṇḍalinī Yoga.

A Introdução trata de forma geral do conteúdo temático dos Textos traduzidos. Aproveito esta oportunidade para reiterar que não foi possível apresentar aqui uma explicação completa de tais assuntos, e por isso remeto o leitor às minhas outras obras que tratam dos Tantras e seus Rituais, a saber: "Principles of Tantra", obra de valor peculiar por ser uma tradução de um Paṇḍita bengali, um Śākta que, embora não familiarizado com a língua inglesa, era herdeiro das antigas tradições; A segunda edição da minha obra "Śakti and Śākta", tratando de rituais, publicada desde a data do meu primeiro Prefácio; Os "Studies in the Mantra Śāstra", referidos anteriormente, recentemente publicados sob o título de "Garland of Letters".

Todos os termos técnicos como Bindu, Nāda e similares, usados nas obras traduzidas, foram plenamente explicados ali, bem como os princípios gerais do Mantra. É igualmente necessário conhecer com precisão o significado exato de termos como Consciência, Mente, Vida, Matéria, entre outros, conforme usados no Vedānta, e isso tem sido apresentado em uma série de pequenos tratados sob o título geral de "The World as Power". Não é possível compreender a lógica do Yoga sem uma compreensão exata desses termos fundamentais. Com razão foi dito que: "A parte prática de todo Yoga, especialmente do Rāja Yoga, está relacionada com as práticas mentais." Portanto, é absolutamente necessário que o estudante de Yoga conheça a sua própria mente e compreenda como ela funciona (Rāja Yoga, por Swāmī Dayānanda, p.

9). Ofereci também um breve relato sobre Sarvānanda e sua vida na Hindusthan Review.

Outras obras minhas sobre o Śāstra estão listadas na folha de anúncios ao final deste livro.

A. Avalon

Les Andelys Eure
Outubro, 1922

"Nós oramos à Paradevatā (ou Paradevī), unida a Śiva, cuja substância é o puro néctar da bem-aventurança, vermelha como o vermilhão, a flor jovem do hibisco e o céu do entardecer; Ela, que, tendo rasgado seu caminho através da massa sonora que emana do choque e do turbilhão dos dois ventos no meio de Suṣumṇā, eleva-se como aquela Energia resplandecente que cintila com o brilho de dez milhões de relâmpagos.
Que Ela, Kuṇḍalinī, que rapidamente vai e retorna de Śiva, nos conceda o fruto do Yoga! Ela, ao ser despertada, é a Vaca da Abundância para os Kaulas, e a Trepadeira do Kalpa, que realiza todas as coisas desejadas por aqueles que a veneram." — Śāradā Tilaka, capítulo XXV, verso 70.

ÍNDICE

Prefácio	3
Nota à Segunda Edição	6
Introdução:	10
I. Introdução	10
II. Consciência sem Corpo	33
III. Consciência Corporificada (Jīvātmā)	49
IV. Mantra	93
V. Os Centros ou Lótus (Cakra, Padma)	111
VI. Prática (Yoga: Laya-Krama)	184
VII. Bases Teóricas deste Yoga	258
Texto (Tradução): ṢAṬ CAKRA NIRŪPAṆA	
Descrição dos Seis Centros (Ṣaṭcakra Nirūpaṇa)	310
O Escabelho Quíntuplo (Pādukāpañcaka)	490

OS SEIS CENTROS E O PODER DA SERPENTE

I

Introdução

As duas obras em sânscrito aqui traduzidas – o Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa ("Descrição dos Seis Centros, ou Cakras") e o Pādukā-pañcaka ("O Banco de Cinco Apoios") – tratam de uma forma particular de Yoga Tântrico chamada Kuṇḍalinī Yoga, ou, como algumas obras a denominam, Bhūta-śuddhi. Esses nomes referem-se à Kuṇḍalinī Śakti, ou Poder Supremo no corpo humano, pelo cujo despertar o Yoga é realizado, e à purificação dos Elementos (Bhūtas) do corpo (Bhūta-śuddhi) que ocorre como consequência desse evento. Esse Yoga é realizado por meio de um processo tecnicamente conhecido como Ṣaṭ-cakra-bheda, ou perfuração dos seis Centros ou Regiões (Cakras), ou Lótus (Padma) do corpo (que a obra descreve), pela ação da Kuṇḍalinī Śakti. Para dar a isso um nome em inglês, aqui chamei de "O Poder da Serpente"[1] (The Serpent Power). Kuṇḍala significa enrolado. O poder é a Deusa (Devī) Kuṇḍalinī, ou aquilo que está enroscado, pois Sua forma é a de uma serpente enrolada e adormecida no centro mais inferior do corpo, localizada na base da coluna vertebral, até que, pelos meios descritos, Ela seja despertada naquele Yoga que leva Seu nome. Kuṇḍalinī é a Energia Cósmica Divina nos corpos (vide adiante). Os Saptabhūmi, ou sete regiões (Lokas)[2], são, como popularmente compreendido, uma apresentação exotérica do ensinamento tântrico interno relacionado aos sete centros.[3]

---

1 – Um dos nomes desta devī é Bhujaṅgī.

2 - Os sete "mundos" (Bhūḥ, Bhuvaḥ, Svaḥ, Mahaḥ, Janaḥ, Tapaḥ, Satya). Ver minha obra "Wave of Bliss" (Comentário ao verso 35). Os lokas são o que se vê (lokyante) — isto é, aquilo que é atingido — e, portanto, são os frutos do Karma na forma de renascimento específico. Ver também o Comentário de Satyananda sobre o Iśa Upaniṣad, Mantra 2, p. 258.

3 – Isto é, os seis Cakras e o centro cerebral superior, ou Sahasrāra. Quanto às Upaniṣads e aos Purāṇas, ver mais adiante (post)

O Yoga é chamado de Tântrico por duas razões principais. Ele é mencionado nas Upaniṣads de Yoga, que se referem aos Centros, ou Cakras, bem como em alguns dos Purāṇas. Os tratados de Haṭha Yoga também tratam deste assunto. Encontramos até mesmo noções semelhantes em sistemas não indianos, os quais, possivelmente, em alguns casos, podem ter tomado tais ideias por empréstimo. Assim, no Risāla-i-ḥaq-numa, do Príncipe Mahomed Dara Shikoh [1], encontra-se uma descrição de três centros: o "Cérebro-Mãe" ou "Coração Esférico" (Dil-i-muddawar); o "Coração de Cedro" (Dil-i-sanowbari); e o "Coração de Lírio" (Dil-i-nilofari).[2] Outras referências podem ser encontradas nas obras dos Sufis Maometanos. Algumas fraternidades sufis (como a Naqshbandi) são mencionadas[3] como tendo desenvolvido, ou mais provavelmente tomado emprestado, dos Yogīs indianos, o método da Kuṇḍalinī como meio de realização[4]. Acredito que correspondências são detectáveis entre o Śāstra indiano (asiático) e a Escritura Mâyā dos índios americanos Zuñi, chamada Popul Vuh[5]. Meu informante afirma que o "tubo de ar" deles corresponde à Suṣumṇā; o "tubo de ar duplo", às Nāḍīs Iḍā e Piṅgalā. O "Hurakan", ou relâmpago, representa a Kuṇḍalinī, e os centros são representados por glifos animais. Noções semelhantes foram-me relatadas como sendo mantidas nos ensinamentos secretos de outras comunidades. Que a doutrina e a prática sejam difundidas é algo que, poderíamos esperar, ocorreria caso elas tenham uma base de fato.

---

1 – Capítulo I sobre Ālam-i-nāsūt: o plano físico, ou o que os hindus chamam de estado de vigília (Jāgrat). Edição de Rai Bahadur Srisha Chandra Vasu.

2 – Ver "O Desenvolvimento da Metafísica na Pérsia", de Shaikh Muhammad Iqbal, p. 110.

3 – Diz-se que Al-Biruni traduziu as obras de Patañjali, bem como os Sāṅkhya Sūtras, para o árabe no início do século XI.

4 – O autor citado, porém, afirma: "Tais métodos de contemplação são de caráter bastante não-islâmico, e os sufis superiores não lhes atribuem qualquer importância."

5 – Fui informado de que uma tradução foi iniciada, mas não concluída, pelo ocultista James Pryse, na revista Lucifer, o antigo jornal Teosófico, o qual eu não consultei.

Esta forma de Yoga, contudo, está particularmente associada aos Tantras ou Āgamas, primeiramente porque essas Escrituras estão em grande parte voltadas a este tema. De fato, descrições tão ordenadas e detalhadas em termos práticos como as que foram escritas são encontradas principalmente nas obras de Haṭha Yoga e nos Tantras, que são os manuais não apenas do culto hindu, mas também de seu ocultismo.

Além disso, o Yoga, por meio da ação sobre o centro mais inferior, parece ser uma característica distintiva do sistema Tântrico, cujos adeptos são os guardiões do conhecimento prático, no qual as instruções gerais dos livros podem ser aplicadas de modo prático. O sistema também é de caráter Tântrico no que diz respeito à escolha do centro principal de consciência. Diversos povos, na antiguidade, atribuíram a diferentes partes do corpo a sede da "alma" ou da vida, como o sangue[1], o coração e a respiração. Geralmente, o cérebro não era assim considerado. O sistema Védico postula o coração como o centro principal da Consciência, sendo isso um vestígio de uma noção que também preservamos em expressões como "tomar a sério" (take it to heart) e "aprender de coração" (learn by heart). O Sādhaka, que é uma das cinco funções do Pitta[2], e que está situado no coração, auxilia indiretamente na execução das funções cognitivas ao manter as contrações cardíacas rítmicas, e já foi sugerido[3] que talvez tenha sido essa visão da construção fisiológica do coração que predispôs os fisiologistas indianos a considerá-lo como a sede da cognição.

---

1 – Cf. o dito bíblico: "O sangue é a vida".

2 – Ver p. 12 da Introdução ao terceiro volume dos meus Textos Tântricos (Prapañcaśāra Tantra).

3 – Kavirāja Kunjalāla Bhīṣagaratna, em sua edição do Sushruta Saṁhitā. Outra explicação, porém, pode ser dada — a saber: que, ao longo da história humana, a importância dos diversos centros perceptivos de fato variou

Segundo os Tantras, porém, os centros principais de consciência devem ser encontrados nos Cakras do sistema cerebroespinhal e no cérebro superior (Sahasrāra), que eles descrevem, embora o coração também seja reconhecido como uma sede do Jīvātmā, ou espírito corporificado, em seu aspecto como princípio vital ou Prāṇa[1]. É por estas razões mencionadas que o primeiro verso do Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa, aqui traduzido, fala do Yoga a ser alcançado "de acordo com os Tantras" (Tantrānusārena) — isto é, como Kālīcaraṇa, seu comentarista, afirma: "seguindo a autoridade dos Tantras".

Recentemente, alguma atenção tem sido dada ao tema na literatura ocidental de cunho ocultista. De modo geral, seus autores e outros têm alegado apresentar o que entendem ser a teoria hindu sobre o assunto, porém com consideráveis imprecisões. Essas não se limitam a obras do caráter mencionado. Assim, para tomar apenas dois exemplos dessas respectivas categorias, encontramos num conhecido dicionário sânscrito[2] que os Cakras são definidos como "círculos ou depressões (sic) do corpo, para propósitos místicos ou quiromânticos", e sua localização tem sido, em quase todos os casos, incorretamente fornecida. O Mūlādhāra é descrito de forma imprecisa como estando "acima da púbis". O Svādhiṣṭhāna não está na região umbilical. O Anāhata não é a raiz do nariz, mas sim o centro espinhal na região do coração. O Viśuddha não é "a cavidade entre os seios frontais", mas sim o centro espinhal na região da garganta. O Ājñā não é a fontanela ou a união das suturas coronal e sagital, que se diz ser o Brahmarandhra[3], mas está na posição atribuída ao terceiro olho, ou Jñānacakṣu. Outros, ao evitar tais erros grosseiros, não estão isentos de imprecisões menores.

---

1 – Segundo algumas visões indianas, o cérebro é o centro da mente e dos sentidos, e o coração, o centro da vida. Caraka afirma que o coração é a raiz da qual brotam todas as demais partes do corpo, sendo também o centro de algumas funções ou órgãos. Segundo o Suśruta, o coração é o centro das sensações.

2 – Professor Monier Williams, no Sanskrit Dictionary, verbete "Cakra".

3 – Um termo que também é utilizado para designar a Brahmanāḍī, sendo que esta última é a passagem através da qual se alcança o Brahmarandhra no cérebro.

Assim, um autor que, fui informado, tinha considerável conhecimento de coisas ocultas, refere-se à Suṣumṇā como uma "força" que "não pode ser energizada até que Iḍā e Piṅgalā a precedam", que "passa ao acompanhamento de um choque violento através de cada seção da medula espinhal", e que, no despertar do plexo sacral, "percorre a medula espinhal e atinge o cérebro, resultando em o neófito se perceber como uma alma desencarnada, sozinha no abismo do espaço vazio, lutando contra o pavor e o terror indizível**". Ele também escreve que a "corrente" da Kuṇḍalinī é chamada de Nāḍī; que a Suṣumṇā se estende como um nervo até o Brahmarandhra; que os Tattvas são sete em número; entre outros pontos que são imprecisos. Suṣumṇā não é uma "força"[1], e não passa nem atinge coisa alguma, mas é a mais externa das três Nāḍīs, que formam o canal para a força que é o despertar da Devī chamada Kuṇḍalinī, o Poder Cósmico nos corpos, cuja força não é ela própria uma Nāḍī, mas passa através da mais interna, a Citriṇī Nāḍī, que termina no lótus de doze pétalas abaixo do Sahasrāra, de onde se faz a ascensão para o Brahmarandhra. Seria fácil apontar outras falhas nos escritores que têm se referido a este tema. Será mais proveitoso se eu apresentar uma exposição tão correta quanto o meu conhecimento permitir sobre este modo de Yoga. Mas desejo acrescentar que alguns escritores indianos modernos também contribuíram para a disseminação de noções errôneas sobre os Cakras, descrevendo-os a partir de uma perspectiva meramente materialista ou fisiológica. Fazer isso não é apenas uma má representação do caso, mas uma completa distorção; pois a fisiologia não conhece os Cakras como eles realmente existem em si mesmos — isto é, como centros de consciência — e da atividade do Sukṣma Prāṇa-vāyu, ou seja, a força vital sutil; embora a fisiologia trate do corpo grosseiro, o qual está relacionado com eles. Aqueles que buscarem explicação apenas pela fisiologia estão condenados ao fracasso.

---

1 – Exceto no sentido de que tudo é uma manifestação de poder.

Podemos aqui mencionar o relato de um conhecido autor "Teosófico"[1] a respeito do que ele chama de "Centros de Força" e do "Fogo Serpentino", sobre o qual afirma ter tido experiência pessoal. Embora esse autor também faça referência ao Yoga Śāstra, talvez não seja erro de nossa parte apontar que sua exposição não se propõe a representar o ensinamento dos Yogīs indianos (cuja competência para seu próprio Yoga o autor por vezes, de certa forma, desmerece), mas sim que é apresentada como a explicação original do próprio autor, reforçada, segundo ele concebe, por certas porções do ensinamento indiano, da experiência pessoal que ele próprio (segundo escreve) teria tido. Essa experiência parece consistir na ativação consciente do "Fogo Serpentino[2]", com o consequente aumento da visão astral e da percepção mental, que ele acredita que aquilo que lhe foi mostrado é o que ele nos relata[3]. Os centros, ou Cakras, do corpo humano são descritos como vórtices de "matéria etérica"[4], nos quais penetram, vindas do "astral"[5], forças que incidem em ângulos retos em relação ao plano do disco giratório, sendo a força séptupla do Logos que traz a "vida divina" para o corpo físico. Embora todas essas sete forças operem em todos os centros, em cada um deles uma forma da força é grandemente predominante.

---

1 – "The Inner Life", de C. W. Leadbeater, pp. 443-478, Primeira Série.

2 – Esta e as seguintes notas comparam o relato dele com a teoria indiana. A Devi ou Deusa é chamada de Bhujaṅgī, ou Serpente, porque ela repousa no centro mais inferior (Mūlādhāra). Ela permanece "enroscada" ao redor do Liṅga. "Enroscada" = em repouso. O Poder Cósmico nos corpos permanece aqui em repouso; quando despertado, manifesta-se como intenso calor.

3 Certos Siddhis ou poderes ocultos são adquiridos em cada centro, à medida que o praticante progride em sua ascensão.

4 As pétalas do lótus são a Prāṇa-śakti, manifestada pelo Prāṇa-vāyu, ou força vital. Cada lótus é um centro de uma forma diferente de "matéria" (Bhūta) predominante naquele local. — A.A.

5 Este é um termo ocidental. — A.A.

Diz-se que essas forças que penetram criam, na superfície do "duplo etérico[1]", forças secundárias que atuam em ângulos retos em relação a elas próprias. A força primária que entra no vórtice irradia novamente em linhas retas, mas em ângulos retos. Diz-se que o número dessas radiações da força primordial determina o número de "pétalas"[2](como os Hindus as chamam) que o "Lótus" ou vórtice exibe. A força secundária, ao circular ao redor do vórtice, produz, segundo se afirma, a aparência das pétalas de uma flor, ou, "mais precisamente, de pires ou vasos rasos de vidro iridescente e ondulado". Dessa forma — ou seja, pela superposição de um vórtice etérico sujeito a uma força entrante do Logos — tanto os "Lótus" descritos nos livros hindus como o número de suas pétalas são explicados pelo autor, que substitui o centro de Svādhiṣṭhāna por um lótus de seis pétalas localizado no baço, e corrige o número de pétalas do lótus na cabeça, afirmando que não são mil, como dizem os livros deste Yoga, mas "exatamente 960[3]".

---

1 – Não mencionado no relato aqui apresentado. — A.A.
2 – Ver a nota 4 da página anterior, mas três acima.
3 – Tão pouca atenção parece ter sido dada à exatidão neste tema que uma das letras é omitida a fim de totalizar as 1.000 pétalas — ou seja, 50 × 20. "Mil", aqui, é apenas simbólico de magnitude. — A.A.

NOTA MINHA: Arthur Avalon explica como é a descrição dos Hindus quanto ao número de pétalas de cada Cakra: “As pétalas do lótus são a Prāṇa-śakti, manifestada pelo Prāṇa-vāyu, ou força vital. Cada lótus é um centro de uma forma diferente de "matéria" (Bhūta) predominante naquele local.” Ou seja, NÃO SÃO, como Leadbeater afirma “vórtices de "matéria etérica", nos quais penetram, vindas do "astral". Aliás, astral é uma palavra ocidental para designar um plano de existência não conhecido assim pelos Hindus. No contexto do Tattva Śāstra (a doutrina dos princípios constitutivos da manifestação), a palavra Bhūta (भूत) refere-se especificamente aos cinco elementos materiais básicos que formam os planos grosseiros da existência fenomênica. Os bhūtas surgem do mais sutil para o mais grosseiro, especificando que tudo surgiu do mais sutil até alcançar o plano bruto da matéria: Ākāśa → Vāyu → Agni → Apas/Jala → Pṛthvī.

O "centro etérico", que mantém vivo o veículo físico, é dito corresponder a um centro "astral" de quatro dimensões, mas entre eles há uma camada ou invólucro densamente entrelaçado, composta de uma única camada comprimida de átomos físicos, o que impede uma abertura prematura da comunicação entre os planos. Existe um modo, segundo se diz, no qual esses centros podem ser apropriadamente abertos ou desenvolvidos, de modo a trazer mais fluxo por esse canal, vindo de planos superiores, do que normalmente ocorre. Cada um desses centros "astrais" possui certas funções específicas:

- No umbigo, um simples poder de sentir.
- No baço, a capacidade de "viagem consciente" no corpo astral.
- No coração, um "poder de compreender e simpatizar com as vibrações de outras entidades astrais".
- Na garganta, o poder de audição no plano astral.
- Entre as sobrancelhas, "visão astral".
- No topo da cabeça, a "perfeição de todas as faculdades da vida astral[1]".

Esses centros são, portanto, descritos como ocupando, até certo ponto, o lugar dos órgãos dos sentidos para o corpo astral. No primeiro centro, "na base da coluna vertebral", está o "Fogo Serpentino", ou Kuṇḍalinī, que existe em sete camadas ou sete graus de força[2]. Isso é a manifestação da matéria etérica, no plano físico, de uma das grandes forças do mundo, uma das potências do Logos, das quais eletricidade e magnetismo são exemplos. Diz-se, de fato, que ela é a mesma que o Prāṇa, ou vitalidade[3].

---

1 – Certos Siddhis são ditos serem alcançados em cada centro. Mas o topo da cabeça está muito além da vida "astral". Lá, ocorre o Samādhi, ou a união com a Consciência Suprema. — A.A.

3 – O Paraśabda, que é a Kuṇḍalinī em seu aspecto como causa de todo o som, possui sete aspectos, desde Kuṇḍalī até Bindu. — A.A.

3 – Kuṇḍalī é o Śabda-Brahman, ou a "Palavra (Vāk)" nos corpos, e está em sua própria forma (Svarūpa) como Consciência Pura, sendo também todas as potências (Sarvaśaktimayī). A Kuṇḍalinī é, de fato, a energia cósmica nos corpos e, como tal, a causa de tudo, e embora se manifeste como os produtos, não está confinada a nenhum deles. — A.A.

Os "centros etéricos", quando totalmente despertados pelo "Fogo Serpentino", trazem, segundo se afirma, para a consciência física, seja qual for a qualidade inerente ao centro astral que lhe corresponde. Quando vivificados pelo "Fogo Serpentino", eles se tornam portais de conexão entre os corpos físico e astral. Quando o despertar astral desses centros ocorreu pela primeira vez, isso não era conhecido pela consciência física. Mas o corpo sensorial pode agora "ser levado a compartilhar todas essas vantagens, repetindo-se esse processo de despertar nos centros etéricos". Isso é feito por meio da excitação, através da força de vontade, do "Fogo Serpentino", o qual existe revestido de "matéria etérica no plano físico", e repousa[1] no correspondente centro etérico — aquele na base da coluna vertebral. Quando isso é feito, ele vivifica os centros superiores, com o efeito de que traz à consciência física os poderes que foram despertados pelo desenvolvimento de seus correspondentes centros astrais. Em resumo, começa-se a viver no plano astral, o que não é exatamente uma vantagem, não fosse o fato de que a entrada no mundo celestial é dita ser alcançada ao final da vida neste plano[2]. Assim, no segundo centro, a pessoa se torna consciente, no corpo físico, de "todos os tipos de influências astrais, sentindo vagamente que algumas delas são amigáveis e outras hostis, sem ao menos saber por quê". No terceiro centro, a pessoa é capaz de recordar "ainda que apenas parcialmente", vagas jornadas astrais, com, às vezes, uma meia-recordação de uma sensação bem-aventurada de voar pelo ar.

---

1 – Kuṇḍalinī é chamada de Serpente (Bhujaṅgī). Ela dorme no Mūlādhāra. Quanto ao que Ela é, veja a última nota. Ela dorme porque está em repouso. Então, a consciência do homem está desperta para o mundo, Sua criação, na qual Ela é imanente. Quando Ela desperta e o Yoga é completado, o homem adormece para o mundo e desfruta da experiência transcendente.

2 – O objetivo do Kuṇḍalinī Yoga está além de todos os mundos celestiais. Nenhum Yogī busca o "Céu", mas sim a união com Aquilo que é a fonte de todos os mundos.

No quarto centro, o homem se torna instintivamente consciente das alegrias e tristezas dos outros, às vezes reproduzindo em si mesmo as dores físicas e os sofrimentos alheios. Ao despertar o quinto centro, **ele ouve vozes "que fazem todos os tipos de sugestões para ele". Às vezes, ouve música ou "outros sons menos agradáveis[3]". O pleno desenvolvimento assegura a clariaudiência no plano "astral". O despertar do sexto centro proporciona resultados que, a princípio, são de caráter trivial, como "ver paisagens pela metade e nuvens de cor", mas que subsequentemente evoluem para a clarividência. Aqui, diz-se haver um poder de ampliação da visão por meio de um "tubo etérico flexível", que se assemelha à "serpente microscópica no adorno de cabeça dos Faraós". O poder de expandir ou controlar o olho dessa "serpente microscópica" é dito ser o significado da afirmação, em textos antigos, sobre a capacidade de tornar-se grande ou pequeno à vontade[4].

---

3 – De acordo com o texto traduzido, o som do Śabda-Brahman é ouvido no Anāhata, ou quarto centro. — A.A.

4 – "Não há menção de tal 'serpente'." As Siddhis como Animā, etc., não dependem dela. É a consciência que se identifica com o pequeno ou o grande. — A.A.

NOTA MINHA – Arthur Avalon está expondo os erros cometidos por C. W. Leadbeater em seu livro The Inner Life". Eu acredito que na época ele não tenha tido acesso ao livro “Chakras” de . W. Leadbeater que contém erros ainda mais grosseiros sobre a posição dos Cakras, seu despertar e consequência desse despertar. Não que aqueles Cakras descritos por Leadbeater não existam em nosso corpo, pois nosso corpo tem milhares de Cakras, mas o erro de Leadbeater esteve em dar a aqueles específicos que ele menciona em seu livro os nomes dos 7 principais Cakras como mencionados na literatura Hindu, quando, na verdade, os Cakras mencionados por Leadbeater, muitos deles, são secundários e sem grande importância ao objetivo final do Kuṇḍalinī Yoga. Em adicional, ele foi além em seu erro, atribuindo siddhis diferentes aos respectivos Cakras quando despertos.

Quando a glândula pituitária é posta em funcionamento, ela forma uma ligação com o veículo astral, e quando o Fogo atinge o sexto centro e o vivifica totalmente, a voz do “Mestre” (que neste caso significa o Eu Superior em seus diversos estágios) é ouvida.[1] O despertar do sétimo centro permite que alguém deixe o corpo com plena consciência. "Quando o fogo houver passado através de todos esses centros em uma certa ordem (que varia para diferentes tipos de pessoas), a consciência se torna contínua até a entrada no mundo celestial[2] ao final da vida no plano astral.” Há algumas semelhanças entre esse relato e o ensinamento do Yoga Śāstra, com o qual, de maneira geral, o autor citado parece ter alguma familiaridade, o que pode tê-lo levado a incorporar algumas características da tradição indiana em sua própria narrativa. Há, primeiramente, sete centros, os quais, com uma única exceção, correspondem aos Cakras descritos. O autor diz que há outros três centros inferiores, mas que a concentração neles é cheia de perigo. Qual é esse perigo não é especificado. Não existe centro mais baixo, ao que eu saiba, do que o Mūlādhāra (conforme o próprio nome "centro raiz" indica), e o único centro próximo dele que está excluído, segundo o relato acima mencionado, é o centro do elemento Apas, ou seja, o Svādhiṣṭhāna. A seguir, há a Força, o “Fogo Serpentino”, que os hindus chamam de Kuṇḍalinī, localizada no centro mais inferior, o Mūlādhāra. Por fim, o efeito do despertar dessa força, que é realizado pela força de vontade (Yoga-bala[3]), é dito exaltar a consciência física através dos planos ascendentes até o "mundo celestial". Utilizando a expressão hindu, o objetivo e a meta de Ṣaṭ-cakra-bheda é o Yoga. Isso é, em última análise, a união com o Eu Supremo (Parama-Ātmā ou Paraṇuātmā); mas é óbvio que, como o corpo, em seu estado natural, já está em Yoga, ainda que inconscientemente — caso contrário, ele nem sequer existiria — cada passo consciente ascendente também é Yoga, e há muitos estágios dessa ascensão antes que Kaivalya Mukti seja atingido. De fato, muitos desses estágios precedentes estão muito além do "mundo celestial" de que fala o autor.

---

1 – Conforme diz o texto aqui traduzido, o Ājñā é assim chamado porque é nele que se recebe a ordem do Guru vinda do alto. — A.A.

2 – Veja a nota 2, página 9 ante.

3 – Com o auxílio da purificação corporal, de certas Āsanas e Mudrās (*vide posteriore*).

Os Yogīs não estão preocupados com o "mundo celestial", mas buscam ir além disso; caso contrário, não seriam Yogīs de verdade. O que, segundo essa teoria, a força manifestada aparentemente faz é o seguinte: ela amplifica as qualidades mentais e morais do praticante tal como elas existiam no momento de sua descoberta. Mas, se for assim, tal ampliação pode ser tão indesejável quanto o estado original. Além da necessidade da posse de saúde e força, o pensamento, a vontade e a moralidade — que se propõe estarem sujeitas a essa influência — devem primeiro ser purificadas e fortalecidas, antes que sejam intensificadas pela vivificação da força despertada. Além disso, como já indiquei anteriormente[1], os Yogīs dizem que a perfuração do Brahmagranthi ou "nó"[2]às vezes envolve considerável dor, distúrbios físicos e até doença, como é bastante provável de ocorrer com a concentração em um centro como o do umbigo (Nābhi-padma).

Para usar termos hindus, o Sādhaka deve ser competente (*Adhi kārī*), uma questão a ser determinada por seu Guru, de quem unicamente pode ser aprendido o método real do Yoga. Os perigos incidentais, no entanto, declarados pelo autor, vão além de qualquer um mencionado a mim pelos próprios indianos, que parecem estar em geral desavisados sobre o tema da “feitiçaria fálica”, ao qual o autor faz referência, mencionando Escolas de “Magia Negra” (aparentemente ocidentais), que dizem utilizar a Kuṇḍalinī com o propósito de estimular o centro sexual. Outro autor afirma[3]: “*O mero diletante no pseudo-ocultismo apenas degradará seu intelecto com as puerilidades do psiquismo, tornar-se-á presa da influência maligna do mundo fantasmagórico, ou arruinará sua alma pelas práticas imundas da feitiçaria fálica — como milhares de pessoas mal orientadas estão fazendo mesmo nesta era.*”

---

1 – Na primeira edição do meu Mahānirvāṇa Tantra, CXXIV.

2 – Existem três "nós" que devem ser perfurados, ou centros onde a força de Māyā é particularmente forte.

3 – "The Apocalypse Unsealed", p. 62.

Isso é assim? É possível que uma concentração perversa ou mal orientada nos centros sexuais e relacionados possa ter o efeito aludido. E pode ser que o comentarista Lakṣmīdhara aluda a isso quando fala dos Uttarakaulas que despertam a Kuṇḍalinī no Mūlādhāra para satisfazer seus desejos de gozo mundano e não tentam conduzi-La para cima, em direção ao Centro Supremo, que é o objetivo do Yoga que busca a bem-aventurança supramundana. A respeito disso, um verso sânscrito diz: "elas são as verdadeiras prostitutas". Nunca ouvi, porém, indianos referirem-se a esse assunto, provavelmente porque ele não pertence ao Yoga no sentido comum, bem como devido à disciplina prévia exigida daqueles que empreendem esse Yoga, a natureza de sua prática e o objetivo que têm em vista, o que torna tal possibilidade fora de consideração. O indiano que pratica este ou qualquer outro tipo de Yoga espiritual geralmente não o faz por curiosidade em ocultismo ou por desejo de obter experiências "astrais" ou semelhantes[1]. Sua atitude nisso, como em todas as outras coisas, é essencialmente religiosa, baseada numa firme fé em Brahman (*Sthira-niṣṭhā*), e inspirada pelo desejo de união com Ele, o que é Liberação (*Mukti*).

---

1 – Aqueles que praticam magia do tipo mencionado, trabalham apenas no centro mais inferior, recorrendo ao Prayoga, que conduz à Nāyikā Siddhi, por meio da qual se estabelece comércio com espíritos femininos e afins. O processo descrito nesta obra refere-se ao caminho da Libertação e não tem nada a ver com magia negra sexual.

Qual é a competência para o Tantra (Tantrashāstrādhikāra)? É descrito no segundo capítulo do Gandharva Tantra da seguinte forma: o aspirante deve ser inteligente (Dakṣa), com os sentidos controlados (Jitendriya), abstendo-se de causar injúria a todos os seres (Sarvahimsāvinirmukta), sempre fazendo o bem a todos (Sarvaprāṇihite ratah), puro (Śuchi); um crente nos Vedas (Āstika), cuja fé e refúgio estejam em Brahman (Brahmiṣṭhah, Brahmavādī, Brāhmī, Brahmaparāyaṇa), e que seja um não-dualista (Dvaitahīna). "Tal pessoa é competente nesta Escritura, caso contrário ele não é um Sādhaka." (So'smin śāstre, dhikārī syāt tadanyatra na sādhakah.) Com tal atitude, é possível que, como apontado por um escritor indiano (Cap. VII post), a concentração nos centros inferiores, associados com as paixões, possa, longe de despertar, acalmá-los. É bastante possível, por outro lado, que outra atitude, prática e propósito possam produzir um resultado diferente. Falar, contudo, de concentração no centro sexual é em si enganoso, pois os Cakras não estão no corpo físico, e a concentração é feita sobre o centro sutil, com sua Consciência presidindo, mesmo que tais centros possam ter relação última com funções físicas grosseiras.

Sem dúvida, também existe uma relação e correspondência entre as Śaktis dos centros mentais e sexuais, e a força deste último, quando dirigida para cima, eleva extraordinariamente todo o funcionamento mental e físico[1]. De fato, aqueles que estão "centrados" sabem como fazer todas as suas forças convergirem sobre o objeto de sua vontade, treinando e então usando todas essas forças sem negligenciar nenhuma. No entanto, os praticantes experientes deste método admitem, como já afirmei, que este método é passível de ser acompanhado por certos inconvenientes ou perigos, sendo, portanto, considerado desaconselhável, exceto para aqueles que são plenamente competentes (*Adhikārī*).

---

1 – "Mente, respiração e função sexual estão interconectadas. O objetivo do Yogī é elevar 'sua semente para o alto', tornando-se *Ūrdhvaretās*, como é chamado. Para esse propósito, as *Viparīta Mudrās* são concebidas."

Há, por outro lado, muitos pontos substanciais de diferença entre a narrativa que foi resumida e a teoria que fundamenta a forma de Yoga com a qual esta obra lida. A terminologia e a classificação adotadas por essa narrativa podem ser denominadas de "Teosófica"[1]; e, embora possa ser possível para aqueles que estejam familiarizados tanto com esta como com a terminologia indiana estabelecer pontos de correspondência entre os dois sistemas, não se deve em hipótese alguma assumir que a conotação, mesmo nesses casos, seja sempre exatamente a mesma. Pois, embora o ensino "Teosófico" seja amplamente inspirado por ideias indianas, o significado que atribui aos termos indianos que emprega nem sempre é o mesmo dado a esses termos pelos próprios indianos. Isso é por vezes confuso e enganoso, um resultado que poderia ter sido evitado se os escritores desta escola tivessem, em todos os casos, utilizado sua própria nomenclatura e definições[2]. Embora para a visualização de nossas concepções o termo "planos" seja uma expressão conveniente, e possa ser empregado desta forma, a divisão por "princípios" mais precisamente delineia a verdade. Não é fácil para mim correlacionar com completa exatidão as teorias indianas e teosóficas acerca dos princípios constituintes do homem. Foi, entretanto, afirmado[3] que o corpo físico possui duas divisões: o "corpo denso" e o "corpo etérico"; que estes correspondem aos Kośas Annamaya e Prāṇamaya, e que o "astral" corresponde ao lado Kāmikā ou de desejo da Manomaya Kośa, ou invólucro mental. Assumindo, para fins de argumentação, tal alegada correspondência, então os "centros etéricos" ou Cakras, de acordo com essa explicação, parecem ser centros de energia do Prāṇa-vāyu ou Força Vital. Os lótus são também esses centros da consciência universal.

---

1 – "Estou ciente de que a Sociedade Teosófica não tem uma doutrina oficial. O que eu chamo de 'Teosófico' são as teorias apresentadas por seus principais expoentes e amplamente aceitas por seus membros. Coloquei a palavra entre aspas para denotar a doutrina assim ensinada e sustentada por essa Sociedade, com cujas doutrinas a Teosofia, em seu sentido geral, não está necessariamente totalmente identificada."

2 – Assim, o sanscritista teosófico Śrīsha Chandra Vasu, em sua obra "Introdução à Filosofia do Yoga", chama o Linga Śarīra de "o duplicado etéreo" (p. 85). De acordo com o uso indiano comum desse termo, o Linga Śarīra é o corpo sutil — ou seja, o Antaḥkaraṇa e os Indriyas — veiculados pelos Tanmātras, ou segundo outra versão, pelos cinco Prāṇas. Em outra parte (p. 51), ele é chamado de "corpo astral", e algumas afirmações são feitas sobre os Cakras que não estão de acordo com os textos com os quais estou familiarizado.

3 – "Sabedoria Antiga", p. 176, da Dra. A. Besant.

Kuṇḍalinī é a forma estática da energia criativa nos corpos, a qual é a fonte de todas as energias, incluindo o Prāṇa. Segundo a teoria deste autor, Kundalinī é alguma força que é distinta de Prāṇa, entendendo-se este termo como significando vitalidade ou o princípio vital, o qual, ao entrar no corpo, manifesta-se em várias manifestações de vida que são os Prāṇas menores, dos quais a inspiração é chamada pelo nome geral da própria força (Prāṇa). Os versos 10 e 11 dizem a respeito de Kuṇḍalinī: 'É Ela quem sustenta todos os seres (isto é, Jīva, Jīvātmā) do mundo por meio da inspiração e da expiração.' Ela é, portanto, a Devī do Prāṇa, mas, como está dito (Comentário, vv. 10 e 11), Sṛṣṭi-sthiti-Layatmikā, todas as forças, portanto, estão nela. Ela é, de fato, o Śabda brahman ou 'Palavra' nos corpos. A teoria discutida parece divergir da dos Yogīs quando consideramos a natureza dos Cakras e a questão de sua vivificação. Segundo o relato do autor inglês, os Cakras são todos vórtices de 'matéria etérica', aparentemente do mesmo tipo e sujeitos à mesma influência externa da força septupla e irruptiva do 'Logos', mas diferindo nisto: que em cada um dos Cakras uma ou outra das suas sete forças predominantes é prevalente. Além disso, se, como foi afirmado, o corpo astral corresponde ao lado Kāmikā da Manomaya Kośa, então a vivificação dos Cakras parece ser, de acordo com este relato, uma excitação do lado Kāmikā da bainha mental. Segundo a doutrina hindu, estes Cakras são centros distintos de consciência, vitalidade e energia Tattvika (dos 5 Tattvas). Cada um dos cinco Cakras inferiores é o centro de energia de um Tattva grosseiro (Pṛthvī, Apas, Agni, Vāyu, Ākāśa) — ou seja, daquela forma de atividade Tattvika ou Tanmātra que manifesta o Mahābhūta ou matéria sensível. O sexto (Ājñā) é o centro do Tattva mental sutil, e o Sahasrāra não é chamado de Cakra de modo algum. Tampouco, como foi dito, o centro esplênico (baço) está incluído entre os seis Cakras que aqui são tratados.

No sistema indiano, o número total de pétalas corresponde ao número de letras do alfabeto sânscrito[1], e o número de pétalas de qualquer lótus específico é determinado pela disposição das 'nervos' ou Nāḍīs ao seu redor. Essas pétalas, além disso, possuem poderes sonoros sutis e são cinquenta[1] em número, assim como as letras do alfabeto sânscrito.

---

10 – Nota de rodapé: "Que às vezes são dadas como 50 e às vezes como 51."

Esta obra sânscrita também descreve certas coisas que são obtidas pela contemplação em cada um dos Cakras. Algumas delas são de caráter geral, tais como: longa vida, libertação do desejo e do pecado, controle dos sentidos, conhecimento, poder, da fala e da fama. Algumas dessas e outras qualidades são resultados comuns à concentração em mais de um Cakra. Outras são mencionadas em conexão com a contemplação em apenas um centro específico. Tais afirmações parecem ser feitas, não necessariamente com a intenção de registrar com precisão o resultado específico, se houver, que decorre da concentração em um determinado centro, mas como uma forma de louvor para o aumento do autocontrole, ou *Stuti-vāda*; como, por exemplo, quando se diz no verso 21 que a contemplação sobre o *Nābhi-padma* confere ao Yogī o poder de destruir e criar o mundo.

É também dito que o domínio sobre os centros pode produzir várias Siddhis ou poderes, com respeito aos elementos predominantes ali. E isto é, de fato, alegado.[1] Pandit Ananta Śāstri diz[2]: “Podemos encontrar várias pessoas todos os dias se empurrando nas ruas ou bazares, que, com toda a sinceridade, tentaram alcançar o mais alto plano de bem-aventurança, mas caíram vítimas no caminho das ilusões do mundo psíquico, e pararam em um ou outro dos seis Chakras. Eles apresentam variados graus de realização e são vistos como possuindo algum poder que não é encontrado nem mesmo nos melhores intelectuais da média da humanidade. Que essa escola de psicologia prática estava funcionando muito bem na Índia em uma determinada época é evidente a partir desses exemplos vivos (sem mencionar os inúmeros tratados sobre o assunto) de homens vagando por todas as partes do país.” O simples despertar do poder da Serpente, do ponto de vista espiritual do Yoga, não significa muito. Nada, entretanto, de fato real, do ponto de vista do Yogī superior, é alcançado até que o Chakra Ājñā seja atingido. Aqui, novamente, é dito que o Sādhaka cuja Ātmā é nada mais que a meditação sobre este lótus 'torna-se o criador, preservador e destruidor dos três mundos'; e, no entanto, como aponta o comentador (v. 34), 'Isto é apenas o mais elevado Praśaṁsā-vāda ou Stutivāda, ou seja, um elogio — o que, na literatura sânscrita, é muitas vezes desprovido de realidade, assim como acontece em nossa vida ordinária.

---

1 – Veja o Yogatattva Upaniṣad, onde a contemplação sobre o centro da Terra assegura domínio sobre a terra, etc. Ao mesmo tempo, aponta que esses "poderes" são obstáculos à Liberação.
2 – Ānandalaharī, p. 35.

Embora muito seja aqui alcançado, não é até que os Tattvas deste centro também sejam absorvidos, e que o conhecimento completo[1] do Sahasrāra seja adquirido, que o Yogī atinja aquilo que é tanto seu objetivo quanto o motivo de seu esforço, a cessação do renascimento que se segue ao controle e concentração da Citta sobre o Śivasthāna, a Morada da Bem-Aventurança. Não se deve supor que, simplesmente porque o Fogo Serpentino tenha sido despertado, alguém tenha, por isso, se tornado um Yogī ou alcançado o fim do Yoga. Existem outros pontos de diferença que o leitor descobrirá por si mesmo, mas nos quais eu não entro, pois meu objetivo ao comparar os dois relatos foi estabelecer um contraste geral entre esta abordagem moderna e a das escolas indianas. Posso, no entanto, acrescentar que as diferenças não são apenas em detalhes. O estilo de pensamento difere de maneira não fácil de descrever resumidamente, mas que será rapidamente reconhecida por aqueles que têm alguma familiaridade com as Escrituras Indianas e o modo de pensamento indiano. Este último tende sempre a interpretar todos os processos e seus resultados a partir de uma perspectiva subjetiva, embora para os propósitos da Sādhanā o aspecto objetivo não seja ignorado. A teoria indiana é altamente filosófica. Assim, para citar apenas um exemplo, enquanto o Rt. Rev. Leadbeater atribui o poder de se tornar grande ou pequeno à vontade (Animā e Mahimā Siddhi) para um tubo flexível ou "cobra microscópica" na testa, o Hindu afirma que todos os poderes (Siddhi) são os atributos (Aiśvarya) do Senhor Īśvara, ou da Consciência Criativa, e que na medida em que o Jīva realiza essa consciência[2] ele compartilha os poderes inerentes ao grau de sua realização.

---

1 – Isto, é óbvio, vem apenas após longo esforço e seguindo experiências e resultados menos completos anteriores. Segundo as noções indianas, o sucesso (Siddhi) no Yoga pode ser fruto de experiências de muitas vidas anteriores. A Kuṇḍalinī deve ser gradualmente elevada de um centro para outro até que ela alcance o Lótus no cérebro. O tempo necessário varia conforme o indivíduo — pode levar anos, normalmente, ou em casos excepcionais, meses.

2 – Como isso ocorre pela graça da Devī, Ela é chamada de "A doadora dos oito Siddhis" (*Iśitvādyāṣṭasiddhidā*). Ver *Triśatī*, II.47. Ela concede Aiśvarya.

Aquilo que é a característica geral dos sistemas indianos, e que constitui sua real profundidade, é a importância suprema atribuída à Consciência e aos seus estados. São esses estados que criam, sustentam e destroem os mundos. Brahmā, Viṣṇu e Śiva são os nomes para funções da única Consciência Universal operando dentro de nós. E seja qual for o meio empregado, trata-se da transformação do estado "inferior" para os estados "superiores" de consciência, sendo esse o processo e o fruto do Yoga, bem como a causa de todas as suas experiências.

Neste e em outros assuntos, entretanto, devemos distinguir entre prática e experiência de um lado, e teoria de outro. Uma experiência semelhante pode, possivelmente, ser alcançada por vários modos de prática, e uma experiência pode de fato ser autêntica, embora a teoria formulada para explicá-la seja incorreta.

As seções seguintes permitirão ao leitor fazer a comparação por si mesmo.

Quanto à prática, fui informado de que a Kuṇḍalinī não pode ser despertada exceto no Mūlādhāra, e pelos meios aqui indicados, embora isso possa ocorrer por acaso quando, por sorte, uma pessoa tenha encontrado as posições e condições necessárias — mas não de outra forma.

Assim, conta-se a história de um homem encontrado cujo corpo estava tão frio quanto o de um cadáver, embora o topo da cabeça estivesse ligeiramente quente. (Este é o estado no Kundalī-yoga, Samādhi.) Ele foi massageado com ghee (manteiga clarificada), quando a cabeça começou gradualmente a aquecer. O calor desceu para o pescoço, quando então todo o corpo readquiriu seu calor com um impulso. O homem retomou a consciência e então contou a história de sua condição. Ele disse que vinha fazendo algumas brincadeiras, imitando a postura de um Yogī, quando de repente um "sono" se apoderou dele. Ficou surpreso ao perceber que sua respiração provavelmente havia parado e que, estando na posição e condições corretas, ele havia inadvertidamente despertado a Kuṇḍalinī, que havia ascendido até o centro cerebral. No entanto, por não ser um Yogī, ele não conseguiu fazê-la descer novamente. Isso, além disso, só pode ser feito quando os Nāḍīs (v. post) estão puros. Contei ao Pandit (que me relatou essa história, sendo ele versado neste Yoga, e cujo irmão a praticava) o caso de um amigo europeu meu que não estava

familiarizado com os processos de Yoga aqui descritos, embora tivesse lido algo sobre Kuṇḍalinī em traduções de obras sânscritas, e que, no entanto, acreditava ter despertado a Kuṇḍalinī apenas por processos meditativos. Na verdade, ele me escreveu dizendo que era inútil para ele, como europeu, adentrar as minúcias do Yoga oriental. No entanto, ele viu os "nervos" Idā e Piṅgalā (v. post), e o "*fogo central*", com uma aura trêmula de luz rosada, e luz azul ou azul-celeste, e um fogo branco que subia até o cérebro e se inflamava em uma radiação alada de ambos os lados da cabeça. Um fogo foi visto brilhando de centro em centro com tal rapidez que ele mal conseguia perceber a visão, e movimentos dessas forças foram vistos nos corpos de outros. A radiação ou aura ao redor de Idā foi vista como semelhante ao luar — isto é, azul-pálida — e Piṅgalā vermelha ou de um tom de opalescência rosada. Kuṇḍalinī apareceu em visão como uma luz dourada intensa semelhante ao fogo branco, porém enrolada em espiral. Tomando os centros, Suṣumnā, Iḍā e Piṅgalā, para serem simbolizados pelo Caduceu de Mercúrio[1], a pequena esfera no topo da haste foi identificada com o Sahasrāra ou glândula pineal[2], e as asas como o flamejar das auras em cada lado do centro quando o fogo o atinge. Numa noite, estando anormalmente livre da infecção dos desejos corporais, ele sentiu a serpente desenrolar-se, e ela subiu, e ele estava "*em uma fonte de fogo*", e sentiu, como disse, "*as chamas se espalhando em torno da minha cabeça, e havia um som musical de choque como címbalos, enquanto algumas dessas chamas, como emanações, pareciam expandir-se e encontrar-se como asas reunidas sobre a minha cabeça. Senti um movimento de balanço. Realmente senti medo, pois o Poder parecia algo que poderia me consumir.*" Meu amigo me escreveu que em sua agitação ele esqueceu de fixar sua mente no Supremo, e assim perdeu uma aventura divina. Talvez tenha sido por esta razão que ele disse que não considerava o despertar deste poder como uma experiência espiritual muito elevada ou em nível com outros estados de consciência que ele experimentou. A experiência, no entanto, o convenceu de que havia uma ciência e magia reais nos livros indianos que tratam da fisiologia oculta.

---

1 – No qual a haste é o canal central (Suṣumnā), que é entrelaçado pelos simpáticos Iḍā e Piṅgalā, sendo os pontos de interseção nos centros. As duas asas no topo são os dois lóbulos ou pétalas do Ajñā Cakra.

2 – Aqui eu discordo. O Sahasrāra está no topo do crânio ou cérebro superior. A glândula pineal está muito mais abaixo, na região do Ajñā Cakra.

As observações do Paṇḍit sobre essa experiência foram as seguintes: Se a respiração for interrompida e a mente for direcionada para baixo, sente-se calor. É possível "ver" a Kuṇḍalinī com o olho mental, e dessa forma experimentar a Sua presença sem realmente despertá-La e trazê-La para cima, o que só pode ser efetuado pelos métodos de Yoga prescritos. A Kuṇḍalinī pode, assim, ter sido vista como Luz no centro basal (Mūlādhāra). Foi a mente (Buddhi) (v. post) que A percebeu, mas como o praticante não havia sido ensinado na prática, ele ficou confuso. Há um teste simples para saber se a Śakti foi realmente despertada. Quando Ela é despertada, um calor intenso é sentido naquele ponto específico, mas quando Ela deixa um determinado centro, a parte assim deixada torna-se tão fria e aparentemente sem vida quanto um cadáver. O progresso ascendente pode, assim, ser verificado externamente por outros. Quando a Śakti (Poder) atinge o cérebro superior (Sahasrāra), todo o corpo fica frio e semelhante a um cadáver; exceto o topo do crânio, onde se sente algum calor, sendo este o local onde os aspectos estático e cinético da Consciência se unem.

A presente obra é publicada, não com o objetivo de estabelecer a veracidade ou a conveniência dos princípios e métodos desta forma de Yoga — questão que cada qual determinará por si mesmo — mas como uma primeira tentativa de fornecer, especialmente para aqueles interessados em ocultismo e misticismo, uma apresentação mais completa, precisa e racional do assunto. A compreensão dos temas recônditos presentes no tratado aqui traduzido é, no entanto, apenas possível se primeiro resumirmos brevemente algumas das doutrinas filosóficas e religiosas que fundamentam este trabalho, e um conhecimento delas é pressuposto em seu leitor pelo autor.

As seções seguintes, portanto, desta Introdução tratarão primeiramente dos conceitos de Consciência[1] e do inconsciente, como Mente, Matéria e Vida, e de sua associação no Espírito Encarnado ou Jīvātmā. Em seguida, o aspecto cinético do Espírito, ou Śakti, será considerado; sua ideação criativa e manifestação no Macrocosmo evoluído e no corpo humano ou Microcosmo (Kṣudra-brahmāṇda), que é uma réplica em pequena escala do mundo maior. Pois, como se diz no Viśvasāra Tantra, "O que está aqui também está em outro lugar."

---

1 – Para o significado deste termo conforme utilizado aqui, veja "Śakti and Śakta."

"*O que não está aqui, não está em lugar nenhum*" (Yad ihāsti tad anyatra yannehāsti na tat kvachit). Após uma exposição sobre a "Palavra" e as letras da fala, concluo com o método da involução ou Yoga. Este último não será compreendido a menos que o tema das seções precedentes tenha sido dominado.

É necessário explicar e compreender a teoria da evolução do mundo, mesmo nos aspectos práticos com os quais esta obra está preocupada. Pois, como afirma o Comentador no verso 39, ao tratar da prática do Yoga, a regra é que as coisas se dissolvem naquilo de onde se originam, e o processo de Yoga aqui descrito é justamente essa dissolução (Laya). Este retorno ou processo de dissolução (Nivṛtti) no Yoga não será compreendido sem que o processo criativo ou de evolução (Pravṛtti) seja entendido. Considerações semelhantes aplicam-se a outros assuntos aqui tratados.

Será apresentada também uma breve análise da doutrina Śākta sobre o Poder, que terá valor.

Tudo o que é manifesto é Poder (Śakti) como Mente, Vida e Matéria. Poder implica um Detentor de Poder (Śaktimān). Não há Detentor de Poder sem Poder, nem Poder sem Detentor de Poder. O Detentor de Poder é Śiva. Poder é Śakti, a Grande Mãe do Universo. Não há Śiva sem Śakti, nem Śakti sem Śiva. Os dois, como são em si mesmos, são um só. Ambos são Existência (Being), Consciência e Bem-aventurança (Bliss). Estes três termos são escolhidos para denotar a Realidade última, porque o Ser ou a "Is-ness" (o simples estado de Ser), ao se distinguir de formas particulares de Ser, não pode ser abolido. "Ser" novamente é "ser consciente" e, finalmente, a Consciência do Ser perfeito é o Todo, e o Ser ilimitado e não-constrangido é a Bem-aventurança (Bliss). Estes três termos servem para designar a Realidade criativa última como ela é em si mesma.

Pela imposição destes termos de Nome (Nāma) e Forma (Rūpa) sobre Mente e Matéria, temos a realidade limitada, a Consciência do Ser e a Bem-aventurança que é o Universo.

O que seria do Poder quando não há Universo? É então o Poder de Ser, de se autoconservar e resistir à mudança. Na evolução, é o Poder de tornar-se e de mudar, e em sua manifestação como formas, é a causa material, a mudança no surgimento dos mundos. Tornar-se não significa Deus, pois é forma finita, e Ele é o infinito sem forma. Mas a

essência destas formas é o Poder infinito, que é o Detentor do Poder infinito. É Ele quem manifesta o Poder e cria o Universo.

Repouso implica Atividade, e Atividade implica Repouso. Por trás de toda atividade há um fundo estático. Śiva representa o aspecto estático da Realidade e Śakti o aspecto dinâmico. Os dois, como são em si mesmos, são um só [1]. Tudo é Real, tanto o Imutável quanto o Mutável. Māyā não é, neste sistema, uma "ilusão", mas está nas palavras concisas do sādhaka śākta Kamalakānta: "*a Forma do Sem Forma*" (Śūnyasya ākāra iti Māyā). O mundo é sua forma, e essas formas são, portanto, reais.

O homem é então, em sua essência, o Detentor estático do Poder, ou Śiva, que é pura Consciência; e, como Mente e Corpo, ele é a manifestação do Poder de Śiva, ou Śakti, ou Mãe. Ele é assim Śiva-Śakti. Ele é como se fosse uma expressão do Poder. O objetivo da Sādhanā, ou da adoração e do Yoga, é elevar esse Poder à sua expressão perfeita, que é perfeita no sentido de experiência ilimitada. Um modo de fazê-lo é o Yoga aqui descrito, pelo qual o homem troca sua experiência limitada ou mundana por aquilo que é o Todo ilimitado (Pūrṇa) ou a Bem-aventurança Perfeita.

---

1 – Veja a respeito de Poder, Chhānd. Up., 6-2-1; 6-3-4; 6-8-6; 7-26-1; 6-2-3. Taitt. Up. Śveta. Up., 1-8; 6-8. Ṛgveda S., 10-129-2; 10-129-5. Taitt. Br., 3-8; 1-7-8. Yajurveda, 7-8-14-1. Muṇḍ. Up., 1-9. Kūrma Purāṇa, 1-12-28.

II
CONSCIÊNCIA SEM CORPO

As bases deste Yoga possuem um caráter altamente metafísico e científico. Para sua compreensão, é necessário um pleno conhecimento da filosofia indiana, das doutrinas religiosas e dos rituais em geral, e, em particular, da apresentação desses três aspectos tal como é fornecida nos Tantras Śākta e nos Tantras Śaiva Monistas (Advaita).[1] Seria necessário mais do que um volumoso tratado para descrever e explicar em detalhe a natureza e o significado deste Yoga e as bases sobre as quais ele se assenta. Devo, portanto, assumir que o leitor possua esse conhecimento geral ou ao menos o desejo de adquiri-lo, e limitar-me a uma exposição de princípios gerais e fatos essenciais que forneçam a chave pela qual se possam abrir as portas que conduzem ao conhecimento teórico do assunto, facilitando assim o acesso àqueles que desejam ultrapassar essas etapas e, por conseguinte, tornar mais fácil a compreensão dos difíceis textos aqui traduzidos. No lado prático, posso apenas reproduzir as instruções dadas nos livros, juntamente com as explicações que recebi oralmente. Aqueles que desejam ir mais longe e iniciar o processo efetivo deste Yoga devem primeiro convencer-se do valor e da adequação deste método, e então aprender diretamente com um Guru que tenha passado pessoalmente por essa experiência (Siddha). Somente a própria experiência dele poderá dizer se o aspirante é capaz de alcançar o sucesso. Diz-se que, daqueles que o tentam, apenas um em mil pode ter sucesso. Se este último entrar no caminho, somente o Guru poderá salvá-lo dos riscos inerentes, moldando e guiando a prática conforme sua vontade, de acordo com as capacidades e necessidades particulares de seu discípulo. Assim, embora neste tópico seja possível explicar alguns princípios gerais, sua aplicação depende das circunstâncias de cada caso específico.

---

1 – Quanto ao Advaita do Śākta Tantra, veja "Shakti and Shākta", 3ª Edição.

A realidade última ou irreduzível é o "Espírito", no sentido de Pura Consciência (Chit, Samvit), de onde, por meio de seu Poder (Śakti), surgem a Mente e a Matéria. O Espírito é uno[1]. Não há graus ou diferenças no Espírito. O Espírito que está no homem é o mesmo Espírito que está em tudo e que, como objeto de adoração, é o Senhor (Īśvara) ou Deus. Mente e Matéria são muitas e de muitos graus e qualidades. Ātmā ou Espírito, como tal, é o Todo (Pūrṇa) sem divisão (Akhaṇḍa). Mente e Matéria são partes desse Todo. Eles são o não-todo (Apūrṇa) e são a seção (Khāṇḍa). O Espírito é infinito (Aparicchinna) e sem forma (Arūpa). Mente e Matéria são finitos (Paricchinna) e com forma (Rūpa). O Ātmā é inalterado e inativo. Seu Poder (Śakti) é ativo e se transforma na forma de Mente e Matéria.

A Pura Consciência é Chit ou Samvit. A Matéria, como tal, é o inconsciente. E a Mente também é inconsciente segundo o Vedāṅta. Pois tudo aquilo que não é o Eu consciente é o objeto inconsciente. Isso não significa que seja inconsciente em si mesmo. Pelo contrário, tudo é essencialmente consciência, mas é inconsciente porque é o objeto do Eu consciente. Pois a mente limita a Consciência de forma a permitir ao homem ter experiência finita. Não há Mente sem a Consciência como seu fundo, embora a suprema Consciência seja desprovida de mente (Amanah).

Onde não há mente (Amanah), não há limitação. A Consciência, permanecendo em um aspecto inalterada, muda em seu outro aspecto como Poder ativo que se manifesta como Mente e Corpo. O homem, então, é a Pura Consciência (Chit), veiculada por seu Poder como Mente e Corpo.

---

1 – O Espírito é o Ātmā, que se manifesta como o Eu (Self). Seus veículos são a Mente ou Antaḥkaraṇa, operando com o Manas e os Sentidos (Indriyas), e a Matéria, a saber, os cinco tipos de Bhūta ou matéria sensível.

Na Teologia, esta Pura Consciência é Śiva, e Seu Poder (Śakti), que, sendo Ela em Seu estado informe, é uno com Ele. Ela é a grande Devī, a Mãe do Universo, que, como a Força Vital, reside no corpo humano em seu centro mais inferior, na base da coluna vertebral, assim como Śiva é realizado no centro cerebral mais elevado, o cérebro ou Sahasrāra Padma. O Yoga completo é a união Dela e Dele no corpo do Sādhaka. Isto é Laya, ou dissolução, o reverso de Sṛṣṭi ou involução do Espírito na Mente e na Matéria.

Alguns adoram predominantemente o princípio masculino ou o lado direito da figura conjunta de macho e fêmea (Ardhanārīśvara). Alguns, os Śāktas, adoram predominantemente o lado esquerdo e a chamam de Mãe, pois Ela é a Grande Mãe (Magna Mater), a Mahādevī que concebe, dá à luz e nutre o universo que surgiu de Seu ventre (Yoni). Isso é assim porque Ela é o aspecto[1] ativo da Consciência, imaginando (Sṛṣṭikalpanā)[2] o mundo a ser, de acordo com as impressões (Saṁskāra) derivadas das experiências de prazer e sofrimento em mundos anteriores.

---

1 – O aspecto quiescente de Śiva é, por definição, inerte. É por essa razão que a Devī, nos Tantras, é simbolicamente representada como estando acima do corpo de Śiva, que jaz sob Ela como um cadáver (Śava). Conforme afirma o Kubjikā Tantra, Capítulo I, não são Brahmā, Viṣṇu e Rudra que criam, sustentam e destroem, mas sim suas Śaktis, Brahmāṇī, Vaiṣṇavī, Rudrāṇī. Veja o Prāṇatoṣiṇī, 9. A atividade é a natureza da Prakṛti (Sāṁkhya Pravacana Sūtra, III.66). Pela mesma razão, a forma feminina é representada na união sexual como estando acima (Viparīta) do masculino. Quando a Devī permanece acima de Śiva, o simbolismo também denota (particularmente no caso de Kālī) o aspecto libertador da Mãe. Veja “Principles of Tantra”, I, 223.

2 – O mundo é chamado de uma imaginação (Kalpanā), pois é uma ideação criativa baseada na memória remanescente do universo passado. Conforme afirma o Yoginī-hṛdaya Tantra: “A imagem do mundo é projetada por Sua própria vontade” (Svecchābhāviṣyamayollekhaḥkhaocitam), “ao ver a qual o Bhagavān ficou muito satisfeito”.

Considera-se natural adorá-La como Mãe. O primeiro mantra no qual todos os homens são iniciados é a palavra Mā (Mãe). É sua primeira palavra e, geralmente, a última. O pai é um mero auxiliar (Sahakārī-mātra) da Mãe.[1] O mundo inteiro dos cinco elementos também procede da Consciência Ativa ou Śakti, sendo Sua manifestação (Pūrṇa-vikāśa). Por isso, os homens adoram a Mãe[2], da qual ninguém é mais terna[3], saudando Sua beleza sorridente como a rosada Tripurasundarī, a fonte do universo, e Sua impressionante grandeza como Kālī, que o retira de volta para Si mesma. Aqui lidamos com o Yoga, que é a realização da união dos aspectos de Mãe e Senhor naquele estado de consciência que é o Absoluto.

O Veda diz: "Tudo isto (ou seja, o mundo múltiplo) é (o único) Brahman" (Sarvam khalvidaṁ Brahma)[4]. Como o múltiplo pode ser o uno[5] é explicado de diversas maneiras pelas diferentes escolas. A interpretação aqui apresentada é aquela contida nos Śākta Tantras ou Āgamas. Em primeiro lugar, qual é a única Realidade que aparece como múltipla? Qual é a natureza de Brahman tal como é em si mesmo (Svarūpa)?

---

1 – O Pai Supremo concede Sua iluminação (Prakāśa). Ela, a Vimarśa-śakti, produz, mas não sozinha. (Vimarśa-śaktiḥ prakāśāt-manā paramashiśhvena sāmarasya-viśvam sṛijati na tu kevalā – Yoginī-hṛdaya Tantra).

2 – No estado de Mātṛ-bhāva, segundo o termo sânscrito. Filosoficamente, isto também é válido, pois tudo o que o homem conhece (fora do êxtase do Samādhi) é a Mãe em Sua forma como o mundo. A Suprema Śakti, que não é diferente de Śiva (Parāśaktishivābhinna), está corporificada em cada ordem de coisa (Sarvakāmasahasriṇī – Yoginī-hṛdaya Tantra).

3 – Diz-se que "nada é mais terno do que Prakṛti", que serve ao Puruṣa em todos os aspectos de seu gozo, finalmente dando-lhe Mukti ou Liberação ao se retirar d'Ele quando Ele já não mais a serve.

4 – Isto, como diz o Mahānirvāṇa Tantra (VII. 98), é o objetivo final da Tāntrika Kulācāra, a realização do que o Prapañca-sāra Tantra chama de o quinto ou estado supremo (Cap. XIX, Vol. III, "Tantric Texts").

5 – Assim, diz-se da Devī que Ela está na forma de um e de muitos (Ekānekākṣharākṛtiḥ). Ekam = um ajñāna ou Māyā. Anekāni = os diversos Ajñānas — isto é, Avidyā. Ela é ambas: a Upādhi de Īśvara e Jīva (Triśhatī, II.28).

A resposta é Sat–Chit–Ānanda — isto é, Existência–Consciência–Bem-aventurança. Consciência ou sensação, como tal (Chit ou Samvit), é idêntica ao Ser como tal. Embora, na experiência comum, os dois estejam essencialmente ligados, ainda assim eles divergem ou parecem divergir um do outro. O homem, por sua constituição, inveteradamente acredita em uma existência objetiva além e independente de si mesmo. E há essa objetividade enquanto, sendo Espírito encarnado (Jīvātmā), sua consciência estiver velada ou contraída[1] por Māyā. Mas, na base última da experiência, que é o Espírito Supremo (Paramātmā), essa divergência desapareceu, pois nela reside, em massa indiferenciada, o experienciador, a experiência e o experimentado.

Quando, porém, falamos de Chit como Consciência-sensação (Feeling-Consciousness), devemos lembrar que o que conhecemos e observamos como tal é apenas uma manifestação limitada e mutável de Chit, que em si é o princípio infinito e imutável, o qual é o fundo de toda experiência.

Essa Consciência do Ser é a Bem-aventurança absoluta (Ānanda), que é definida como “repousar no Eu” (Svarūpa-viśrānti). É Bem-aventurança porque, sendo o Todo Infinito (Pūrṇa), não pode haver carência de nada. Esta consciência beatífica é a natureza última ou irreduzível, ou Svarūpa ou forma própria da única Realidade, que é tanto o Todo como o Real irreduzível (Pūrṭ), quanto o Real reduzido. Svarūpa é a natureza de qualquer coisa tal como ela é em si mesma, distinguindo-se daquilo que pode parecer ser.

A Consciência Suprema é a Suprema Śiva–Śakti (Parāśiva-Parāśakti), que nunca muda, mas eternamente permanece a mesma através de toda mudança efetuada em seu aspecto criativo como Śiva–Śakti. Toda manifestação está associada a uma inconsciência aparente.

---

1 – Saṁkocha. A Plenitude ou Totalidade é “velada” para que a parte ou o particular possa ser experienciado.

A mente é evidentemente não uma consciência pura, mas uma consciência limitada. Aquilo que a limita deve ser algo ou inconsciente em si mesmo ou, se consciente, capaz de produzir a aparência de consciência[1]. No mundo fenomênico, não há nada absolutamente consciente nem absolutamente inconsciente. Consciência e inconsciência estão sempre interligadas. Algumas coisas, no entanto, parecem ser mais conscientes, e outras mais inconscientes que as demais. Isso se deve ao fato de que *Chit*, que nunca está ausente em nada, ainda assim se manifesta de várias formas e graus.

O grau dessa manifestação é determinado pela natureza e desenvolvimento da mente e do corpo nos quais ela está consagrada. O Espírito permanece o mesmo; a mente e o corpo mudam. A manifestação da consciência é mais ou menos limitada à medida que a ascensão é feita do mineral ao homem.

No mundo mineral, Chit manifesta-se como a forma mais baixa de sensiência, evidenciada pela resposta reflexa a estímulos, e por aquilo que a consciência física — que no Ocidente é chamada de memória atômica — representa. A sensiência das plantas é mais desenvolvida, embora seja, como diz Chakrapāṇi, na Bhānumatī, uma consciência dormente. Isto se manifesta ainda mais naqueles micro-organismos que estão em estágios intermediários entre os reinos vegetal e animal, e possuem uma vida psíquica própria.

No mundo animal, a consciência torna-se mais centralizada e complexa, alcançando seu desenvolvimento mais pleno no homem, que possui todas as funções psíquicas, como cognição, percepção, sensação, sentimento e vontade. Por trás de todas essas formas particulares e mutáveis de sensiência ou consciência está a única e informe, imutável Chit, tal como é em si mesma (Svarūpa), isto é, distinta das formas particulares de sua manifestação.

---

1 – A alternativa é apresentada para atender às visões divergentes do Māyāvāda e do Śaktivāda.

Assim como Chit, ao longo de todas essas fases da vida, permanece o mesmo, não estando em si mesmo realmente desenvolvido. A aparência de desenvolvimento deve-se ao fato de que Ele agora está mais ou menos velado ou contraído pela Mente e pela Matéria. É esse velamento, pelo poder da Consciência (Śakti), que cria o mundo. O que é, então, que vela a consciência e assim produz a experiência mundana?

A resposta é o Poder ou Śakti como Māyā. Māyā Śakti é aquilo que aparentemente transforma o Todo (Pūrṇa) no não-todo (Apūrṇa), o infinito no finito, o informe em formas e semelhantes. É um poder que, assim, reduz, vela e nega. Nega o quê? A Consciência perfeita. Śakti é em si mesma o mesmo que, ou diferente de, Śiva ou Chit? Deve ser o mesmo, pois de outra forma não poderia haver um único Brahman. Mas se for o mesmo, também deve ser Chit ou Consciência. Portanto, é Sacchidānandamayī[1] e Chidrūpiṇī[2].

E ainda há, ao menos em aparência, alguma distinção. Śakti, que vem da raiz Shak, "ter poder", "ser capaz", significa poder. Como Ela é una com Śiva como o Detentor do Poder (Śaktimān), Ela, como tal, é o Poder de Śiva ou da Consciência. Não há diferença entre Śiva como possuidor do poder (Śaktimān) e o Poder como Ele é em Si mesmo. O poder da Consciência é Consciência em seu aspecto ativo. Enquanto, portanto, tanto Śiva quanto Śakti são Consciência, o primeiro é o aspecto estático e imutável da Consciência, e Śakti é o aspecto cinético e ativo da mesma Consciência. O poder particular pelo qual o mundo dualístico é trazido à existência é a Māyā Śakti, que é tanto uma Śakti de velamento (Āvaraṇa) quanto de projeção (Vikṣepa).

---

1 – Isto é, sua substância é Sat, Chit, Ānanda. Os sufixos Mayī e Rūpiṇī indicam uma distinção sutil — a saber, que Ela é em Si mesma Chit, e ainda assim, por aparência, o efeito do Poder é algo diferente dela.

2 – Na forma ou natureza de Chit. Como diz o Kubjikā Tantra, a Paramā Kalā é tanto Chit (Chidrūpā) quanto Nāda (Nādarūpā).

A Consciência vela-se a si mesma, e projeta, a partir do repositório de suas experiências anteriores (Saṁskāra), a noção de um mundo no qual Ela sofre e desfruta. O universo é, assim, a imaginação criativa (Sṛṣṭikalpanā, como é chamado) do Supremo Pensador do Mundo (Īśvara).

Māyā é aquele poder pelo qual as coisas são "medidas" — isto é, formadas e manifestadas (Mīyate anayā iti māyā). É o senso de diferença (Bheda-buddhi), ou aquilo que faz o homem ver o mundo e todas as coisas e pessoas nele como diferentes de si mesmo, quando, em essência, ele e elas são o único Eu.

É isso que estabelece uma dicotomia naquilo que, de outra forma, seria uma experiência unitária, e é a causa do dualismo inerente a toda experiência fenomênica. Śakti, enquanto ação, vela a consciência, negando-a em vários graus, Ela mesma como Consciência.

Antes da manifestação do universo, apenas o Ser infinito – Consciência-Bem-aventurança – existia, ou seja, Śiva–Śakti como Chit e Chidrūpiṇī, respectivamente[1].

Esta é a Experiência-total (Pūrṇa) na qual, como diz a Upaniṣad, "O Eu conhece e ama o Eu". É este Amor que é a Bem-aventurança ou o "repouso no Eu", pois, como também se afirma em outro lugar, "O amor supremo é bem-aventurança" (Niratiśayapremāspadatvam ānandatvam). Este é o Parāśiva, que, no esquema dos Trinta e Seis Tattvas[2], é conhecido como Parasaṁvit.

---

1 – "Aham prakṛtirūpā chet chidānanda-parāyaṇā" (Kulacūḍāmaṇi Nigama, Cap. I, vv. 16–24, Vol. IV, "Tantric Texts").

2 – Rāghava Bhaṭṭa diz: "Yū anādirūpā chaitanyādhyāsena mahāpralayae sūkṣmā sthitā" (Comentário sobre o Śāradā Tilaka, Cap. I). Veja, quanto à Escola da Caxemira e sua Filosofia dos Tattvas, a obra de J. C. Chatterji: "Kashmir Shaivism". Este é o Parāśiva, ou Nirguṇa (sem atributos), ou Niṣkala (desprovido de Śakti manifestada), Śiva, ou Parabrahman, em contraste com Saguṇa (com atributo), ou Sakala (com partes ou Śakti), Śiva, ou Śabdabrahman (Brahman como a fonte do "som", ver adiante).

Este Monismo postula um aspecto dual da Consciência única — um, o aspecto transcendental e imutável (Parasaṁvit), e o outro, o aspecto criativo e mutável, que é chamado de Śiva–Śakti Tattva. Em Parasaṁvit, o "Eu" (Aham) e o "Isto" (Idam), ou universo dos objetos, estão indistintamente mesclados na experiência unitária suprema[1].

No Śiva–Śakti Tattva, Śakti, que é o aspecto negativo do primeiro (Śiva), tendo como função a negação (Nishedha-vyāpāra-rūpā Śaktiḥ), nega a Si mesma como objeto da experiência, deixando a consciência de Śiva apenas como um mero "Eu", "não olhando para outro" (Ananyonmukhah aham-pratyayaḥ). Este é um estado de mera iluminação subjetiva (Prakāśa-mātra)[2] ao qual Śakti, que é chamada de Vimarśa[3], novamente se apresenta, mas agora com uma distinção de "Eu" e "Isto", ainda mantidos juntos como parte de um único Eu.

Neste ponto, o primeiro estágio incipiente do dualismo surge: a primeira transformação da consciência, conhecida como Sadāśiva ou Sadākhyā Tattva, que é seguida pelo segundo ou Īśvara Tattva, e então pelo terceiro ou Śuddhavidyā Tattva. No primeiro, a ênfase recai sobre o "Isto"; no segundo, sobre o "Eu"; e no terceiro, igualmente sobre ambos. Então Māyā separa a consciência unificada, de modo que o objeto é visto como outro que não o Eu, e então subdividido na multiplicidade de objetos do universo.

---

1 – Conforme diz o Yoginī-hṛdaya Tantra: A Parā Devī é Prakāśa-vimarśa-sāmarasya-rūpiṇī. Este é o estado de Nirvikalpa-jñāna, no qual não há distinção entre "Isto" e "Aquilo", entre "Eu" e "Isto". No Vikalpa-jñāna há sujeito e objeto.

2 – Paramaśiva possui dois aspectos — Prakāśa e Vimarśa, ou Kāmeśvara e Kāmeśvarī do Paraliṅga. Prakāśa = asphutasphutkara, ou manifestação daquilo que não é manifesto.

3 – Esta palavra deriva da raiz mṛś = tocar, afetar, cogitar. Refere-se àquilo que é golpeado ou manipulado pelo pensamento, isto é, o objeto do pensamento reflexivo. Pradhāna e Prakṛti também envolvem o significado de "colocação à frente"; aquilo que assim é colocado é o objeto. Todos os três termos denotam o princípio da objetividade.

No Mantra, parte do Tantra Śāstra, que trata do Mantra e de sua origem, existem estes dois Tattvas que emanam de Śakti a partir do lado sonoro, conhecidos como Nāda e Bindu. Parāśiva e Parāśakti são imóveis (Niḥspanda) e sem som (Niḥśabda).

Nāda é o primeiro movimento produzido na consciência cósmica ideativa, conduzindo ao Brahman Sonoro (Śabda-Brahman), de onde todas as ideias, a linguagem na qual elas são expressas (Śabda) e os objetos (Artha) que elas denotam são derivados.

Bindu significa literalmente um ponto e a marca (Anusvāra), que denota[1], em sânscrito, a nasalização (ṁ). Ele é colocado no Candra-Bindu (nasalização com a lua em cima) acima de Nāda (m̐).

No sentido técnico do Mantra, ele denota aquele estado de Consciência ativa ou Śakti no qual o “eu” ou aspecto iluminador da Consciência se identifica com o total “Isto”. Ele subjetiviza o “Isto”[2], tornando-se assim um ponto (Bindu) de consciência com ele. Quando a Consciência apreende um objeto como diferente de Si mesma, ela vê aquele objeto como estendido no espaço. Mas quando aquele objeto está completamente subjetivado, ele é experienciado como um ponto não-extenso. Este é o universo-experiência do Senhor, conhecido como Bindu[3].

---

1 – Lit. O que vai junto com (anu) com som vocálico (Svāra ou Svara).
2 – Pois, até que a operação de Māyā, em um estágio posterior, ocorra, o "Isto" ainda é experienciado como parte do "Eu". Portanto, não há manifestação nem dualidade.
3 – Pela mesma razão, Śakti é então dita ser Ghaṇībhūtā, que significa literalmente massiva ou condensada. Trata-se daquele estado de poder reunido que imediatamente precede o desabrochar (Sphuraṇa) do universo.

Para onde vai o Universo na dissolução? Ele é retraído para aquela Śakti que o projetou. Ele colapsa, por assim dizer, em um ponto matemático sem qualquer magnitude[1].

Este é o Śiva-Bindu, que novamente é retraído para o Śiva-Śakti-Tattva que o produziu. Concebe-se que ao redor do Śiva-Bindu haja a Śakti enrodilhada, exatamente como, no centro da Terra chamado Mūlādhāra Cakra, no corpo humano, uma serpente se enrola ao redor do falo autogerado (Svāyaṁbhu-liṅga).

Esta Śakti enrodilhada pode ser concebida como uma linha matemática, também sem magnitude, que, estando em contato por toda parte com o ponto ao redor do qual está enrolada, é comprimida junto com ele, formando assim também um único e mesmo ponto. Há uma unidade indivisível de aspecto dual, que também é representada nos Tantras[2] como um grão de grão-de-bico (Caṇaka), que tem duas sementes tão intimamente unidas a ponto de parecer uma só, cercada por uma bainha[3] externa.

Para retomar a metáfora anterior: a Śakti enrodilhada ao redor de Śiva, formando um único ponto (Bindu) com Ele, é a Kuṇḍalinī Śakti. Esta palavra vem de Kuṇḍala, que significa “uma espiral”, “uma pulseira”. Ela é descrita como enrodilhada porque é comparada a uma serpente (Bhujaṅgī), a qual, quando repousando e dormindo, permanece enrolada; e porque a natureza de Seu poder é espiralada, manifestando-se como tal nos mundos — os esferoides ou “ovos de Brahmā” (Brahmāṇḍa) — e em suas órbitas circulares ou giratórias, e de outras formas.

---

1 – A imagem, como todas do seu tipo, é necessariamente imperfeita; pois tal ponto, embora não tenha magnitude, é presumido ter uma posição. Aqui, não há nenhuma, ou estamos em uma condição de ausência de espaço (spacelessness).
2 – Veja o Comentário, mais adiante (post).
3 – As duas sementes são Śiva e Śakti, e a bainha é Māyā. Quando elas se separam, há a "criação". Novamente, a imagem é falha, pois há duas sementes, enquanto Śiva e Śakti são o Um com aspecto dual.

Assim, os Tantras falam do desenvolvimento da linha reta (Rijurekhā) a partir do ponto que, ao atingir seu comprimento como ponto, é então curvada (Vakrarekhā Aṅkuśākārā) pela força da massa espiralada de Māyā na qual ela atua, de modo a formar uma figura bidimensional, que novamente se enrola sobre si mesma, ascendendo como uma linha reta ao plano da terceira dimensão, formando assim a figura triangular ou piramidal chamada Śṛṅgāṭaka[1].

Em outras palavras, esta Kuṇḍalī Śakti é aquilo que, quando se move para se manifestar, aparece como o universo. Dizer que ela está "enrodilhada" é dizer que ela está em repouso — ou seja, na forma de energia potencial estática (static potential energy).

Esta Śakti enrodilhada ao redor do Supremo Śiva é chamada Mahā Kuṇḍalī ("O Grande Poder Enrodilhado"), para distingui-la do mesmo poder que existe nos corpos individuais e que é chamado de Kuṇḍalinī[2]. É com e através desse último poder que este Yoga é realizado. Quando isso é alcançado, a Śakti individual (Kuṇḍalinī) é unida com a grande Śakti cósmica (Mahā-Kuṇḍalī), e Ela com Śiva, com quem Ela é essencialmente uma só.

Kuṇḍalinī é um aspecto do eterno Brahman (Brahmarūpā Sanātanī) e é tanto sem atributos quanto com atributos (Nirguṇā e Saguṇā). Em seu aspecto Nirguṇā, Ela é a Consciência pura (Caitanyarūpiṇī) e a própria Bem-aventurança (Ānandarūpiṇī), e, na criação, Ela é a Manifestadora da Bem-aventurança do Brahman (Brahmānandaprakāśinī). Como Saguṇā, Ela é aquela por cujo poder todas as criaturas são manifestadas (Sarvabhūtaprakāśinī)[3].

---

1 – O formato da castanha-d'água Singārā, que cresce livremente nos lagos da Caxemira. Aqui posso observar que os Yantras, embora desenhados em superfície plana, devem ser concebidos como uma massa sólida. O desenho plano é apenas uma sugestão da figura tridimensional que o Yantra realmente é.

2 – Porque Ela é assim encurvada, a Devī é chamada Kubjikā (corcunda).

3 – Kubjikā Tantra, Capítulo I, Praṇatośinī, p. 8.

A Kuṇḍalī Śakti nos corpos individuais é o poder em repouso, ou o centro estático ao redor do qual toda forma de existência, como poder em movimento, gira. No universo, há sempre, em e por trás de toda forma de atividade, um fundo estático. A Consciência Una é polarizada nos aspectos estático (Śiva) e cinético (Śakti) para o propósito da "criação". Este Yoga é a resolução dessa dualidade de volta à unidade.

As Escrituras Indianas dizem, nas palavras de Herbert Spencer em sua obra First Principles, que o universo é um desdobramento (Sṛṣṭi) do homogêneo (Mūlaprakṛti) para o heterogêneo (Vikṛti), e de volta ao homogêneo novamente (Pralaya ou Dissolução). Há, portanto, estados alternados de evolução e dissolução, com a manifestação ocorrendo após um período de repouso. O Professor Huxley, em sua obra Evolution and Ethics, também fala da manifestação da energia cósmica (Māyā Śakti) alternando entre fases de potencialidade (Pralaya) e fases de explicitação (Sṛṣṭi). "Pode ser", ele diz, "como Kant sugere, que toda massa cósmica de magma, predestinada a evoluir para um novo mundo, tenha sido o fim igualmente predestinado de um predecessor desaparecido." O Śāstra indiano afirma em sua doutrina que não há tal coisa como uma primeira criação absolutamente, sendo o universo atual apenas um dentre uma série de mundos que já passaram e que ainda estão por vir.

No momento da Dissolução (Pralaya), há na Consciência, como Mahā Kuṇḍalī, embora indistinguível de sua massa geral, a potencialidade ou semente do universo a ser. Māyā, como o mundo, potencialmente existe como Mahā Kuṇḍalī, que é Ela mesma una com a Consciência ou Śiva. Esta Māyā contém, e é de fato constituída, pelo conjunto dos Saṁskāras ou Vāsanās — isto é, as impressões mentais e tendências produzidas pelo Karma realizado em mundos previamente existentes. Estas constituem a massa da ignorância potencial (Avidyā) pela qual a Consciência se vela. Elas foram produzidas pelo desejo por gozo mundano e, por si mesmas, produzem tal desejo. Os mundos existem porque eles, em sua totalidade, desejam existir. Cada indivíduo existe porque sua vontade deseja a vida mundana. Esta semente é, portanto, a vontade coletiva ou cósmica voltada para a vida manifestada — isto é, a vida da forma e do gozo. No final do período de repouso, que é a Dissolução, esta semente amadurece na Consciência.

A Consciência possui, assim, um aspecto duplo: seu aspecto de liberação (Mukti) ou aspecto sem forma, no qual Ela é apenas Consciência-Bem-aventurança; e um aspecto de universo ou de forma, no qual Ela se torna o mundo do gozo (Bhukti). Um dos princípios cardeais do Śākta Tantra é assegurar, por meio de sua Sādhanā, tanto a Liberação (Mukti) quanto o Gozo (Bhukti)[1].

Isto é possível pela identificação do eu, quando em gozo, com a alma do mundo. Quando esta semente amadurece, diz-se que Śiva manifesta Sua Śakti. Como esta Śakti é Ele mesmo, é Ele, em Seu aspecto Śiva-Śakti, quem se manifesta (Prasarati) e dota a Si mesmo com todas as formas da vida mundana. Na Consciência pura, perfeita e sem forma, surge o desejo de se manifestar no mundo das formas — o desejo de gozar e de ser forma. Isso ocorre como uma tensão limitada na superfície última e imóvel da pura Consciência, que é Niṣkala Śiva, mas sem afetar esta última. Há, assim, mudança na imutabilidade e imutabilidade na mudança.

---

1 – भोगेन मोक्षम् आप्नोति भोगेन कुलसाधनम्। तस्माद् यत्नाद् भोगयुक्तो भवेत् वीरवरः सुधीः॥

Bhogena mokṣam āpnoti bhogena kulasādhanam। Tasmād yatnād bhogayukto bhavet vīravaraḥ sudhīḥ॥

"Por meio da experiência mundana (Bhoga Bhukti), obtém-se a Libertação (mokṣa) e, também através dela, a realização da Kula (kulasādhana). Portanto, com esforço, o nobre e sábio herói (vīravaraḥ sudhīḥ) deve unir-se cuidadosamente à experiência mundana (bhoga)."

Fonte: Kulārṇava Saṁhitā, capítulo correspondente, verso 219.

Śiva, em Seu aspecto transcendente, não muda, mas Śiva (Sakala), em Seu aspecto imanente como Śakti, sim. À medida que a vontade criativa surge, Śakti vibra como Nāda[1] e assume a forma de Bindu, que é Īśvara Tattva, de onde derivam todos os mundos. É para a criação destes mundos que Kuṇḍalinī se desenrola. Quando o Karma amadurece, a Devī, nas palavras do Nigama[2], "torna-se desejosa da criação e cobre-se com Sua própria Māyā". Novamente, a "Devī, jubilosa no êxtase louco de Sua união com o Supremo Akula[3], torna-se Vikāriṇī[4]" — ou seja, as Vikāras ou Tattvas da Mente e da Matéria, que constituem o universo, aparecem.

Os Śāstras trataram das etapas da criação em grande detalhe, tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo — como mudanças na consciência limitada ou como movimento (*Spanda*), forma e "som" (*Śabda*). Tanto os Śaivas quanto os Śāktas aceitam igualmente as trinta e seis categorias ou Tattvas, as Kalās, as Śaktis *Unmanī* e o restante dos Tattvas, o *Ṣaḍadhvā*, os conceitos de Mantra como Nāda, Bindu, Kāmakalā, e assim por diante[5].

Autores da Escola Śaiva do Norte, dos quais um dos principais Śāstras é o Mālinīvijaya Tantra, descreveram com grande profundidade esses Tattvas. Apenas conclusões gerais serão aqui, no entanto, resumidas.

Estes trinta e seis Tattvas estão nos Tantras divididos em três grupos, chamados Ātma, Vidyā e Śiva Tattvas.

---

1 – Literalmente, "som", aquela atividade inicial que é a primeira fonte do subsequente manifestado Śabda (som), que é a Palavra à qual corresponde o Artha ou Objeto.
2 – Kulacūḍāmaṇi, Vol. IV, "Tantrik Texts", Capítulo I, versos 16-24.
3 – Akula é um nome Tântrico para Śiva, sendo Śakti chamada de Kula, que é Mātṛ, Māna, Meya. No Yoginīhṛdaya Tantra, é dito (Cap. I): Kulam meyamānamātṛilakṣaṇam, kaulastatasamāśritaḥ. Estes três são: Conhecedor, Conhecimento, Conhecido, pois isso é a Consciência como Śakti.
4 – Kulacūḍāmaṇi, Vol. IV, "Tantrik Texts", Capítulo I, versos 16-24.
5 – Sobre estes termos, veja a obra do autor *Garland of Letters*.

O primeiro grupo inclui todos os Tattvas, desde o mais inferior, Pṛthvī (“terra”), até Prakṛti, que são conhecidas como as categorias impuras (*Aśuddha Tattva*); o segundo inclui Māyā, as Kañcukas[1] e Puruṣa, chamado de as categorias puras-impuras (*Śuddha-aśuddha Tattva*); e o terceiro inclui os cinco Tattvas mais elevados, chamados de categorias puras (*Śuddha Tattva*), desde o Śiva Tattva até a Śuddha-Vidyā. Como já afirmado, o estado supremo e imutável (*Parāsaṁvit*[2]) é a experiência unitária na qual o “Eu” e o “Isto” se fundem em unidade.

No aspecto cinético ou aspecto de Śakti, conforme apresentado pelas categorias puras, a experiência reconhece um “Eu” e um “Isto”, mas este último é considerado não como algo oposto e externo ao “Eu”, mas como parte de um único Ser que tem dois lados — um “Eu” (*Aham*) e um “Isto” (*Idam*). A ênfase varia da insistência no “Eu” para a insistência no “Isto”, e depois para uma igualdade de ênfase entre o “Eu” e o “Isto”, como uma preparação para a dicotomia na consciência que se segue.

As categorias puras-impuras são intermediárias entre as puras e as impuras. A característica essencial da experiência constituída pelas categorias impuras é seu dualismo, efetivado por Māyā — e suas limitações — resultado da operação dos Kañcukas. Aqui, o “Isto” não é visto como parte do Si mesmo, mas como algo oposto e externo, como um objeto percebido fora.

---

1 – Formas de Śakti pelas quais as perfeições naturais da Consciência são limitadas. Assim, de onisciência, Ela se torna pouco-sabedora; de onipotente, Ela se torna pouco-agente, etc. Veja Garland of Letters.
O termo Saṁkocha (contração) expressa a mesma ideia. A Devī é Saṁkucadrūpā através de Mātṛ, Māna, Meya, e, portanto, também assim é Śiva como Jīva (tathā śivo’pi saṁkucadrūpaḥ). — Yoginīhṛdaya Tantra.
2 – Isto não é contado como um Tattva, sendo *Tattvātīta* (além dos Tattvas).

Cada consciência, assim, torna-se mutuamente exclusiva da outra. Os estados assim descritos são tríplices: um estado transcendente misturado de “Eu” e “Isto”, no qual esses elementos da experiência ainda não estão evoluídos; um estado de forma pura de experiência intermediária entre o primeiro e o último, no qual tanto o “Eu” quanto o “Isto” são experienciados como partes de um único ser; e, por fim, o estado de manifestação propriamente dito, quando há uma separação completa entre o “Eu” e o “Isto”, no qual um objeto externo é apresentado à consciência de um conhecedor que é outro que não o sujeito. Este último estágio é, em si mesmo, duplo.

No primeiro (estágio), o Puruṣa experiencia um universo homogêneo, embora diferente de si mesmo como Prakṛti; no segundo, Prakṛti é dividida em seus efeitos (Vikṛti), que são Mente e Matéria, e os inúmeros seres do universo que estas compõem.

Śakti, como Prakṛti, primeiro evolui a mente (Buddhi, Ahaṁkāra, Manas) e os sentidos (Indriya), e depois a matéria sensível (Bhūta) de forma quíntupla (“éter”, “ar”, “fogo”, “água”, “terra”)[1], derivada dos generais suprassensíveis das particularidades sensíveis chamadas Tanmātra. Quando Śakti entra no último e mais grosseiro Tattva (“terra”) — isto é, a matéria sólida — não há mais nada para Ela fazer. Sua atividade criativa então cessa, e Ela repousa. Ela repousa em Sua última emanação, o princípio da “terra”. Ela novamente se enrola e adormece. Ela é agora Kuṇḍalī Śakti, cuja morada no corpo humano é o centro da Terra, ou Mūlādhāra Cakra.

Assim como no estado supremo Ela permaneceu enrodilhada como a Mahā Kuṇḍalī ao redor do Supremo Śiva, aqui Ela também se enrola ao redor do Svāyaṁbhu Liṅga no Mūlādhāra. Este último centro ou Cakra e os quatro acima dele são centros das cinco formas da Matéria (*Pṛthvī, Apas/Jala, Agni, Vāyu, Ākāśa*). O sexto centro é o da Mente. A Consciência e seus processos, através de Śakti, antes da manifestação da Māyā, são realizados no sétimo lótus (Sahasrāra-padma), e centros intermediários existem entre ele e o sexto, ou centro da Mente (Ajñā).

---

1 – Estes termos não têm o significado comum em inglês, mas denotam os estados etéreo, gasoso, ígneo, líquido e sólido da matéria. No culto (Pūjā), eles são simbolizados pelos seguintes ingredientes (Upacāra): Puṣpa (flor), éter; Dhūpa (incenso), ar; Dīpa (luz), fogo; Naivedya (oferta de alimento), água; Candana (sândalo), terra.

A evolução do mantra, que deve ser conhecida para que o Texto seja compreendido, é apresentada com grande clareza no Śāradā Tilaka, onde se diz que, do Śiva Sakala (Śiva Tattva), que é Sat-Cit-Ānanda, emanou a Śakti (Śakti Tattva); desta última surgiu o Nāda (Sadākhya Tattva); e, de Nāda, evoluiu o Bindu (Īśvara Tattva[1]), que, para distingui-lo do Bindu que segue posteriormente, é chamado de Supremo Bindu (Para-Bindu). Nāda e Bindu são, como tudo o mais, aspectos do Poder ou Śakti, sendo aqueles estados Dela que constituem as condições apropriadas (Upayogāvasthā) e nas quais Ela está propensa à (Uchchhūnāvasthā) "criação". Nesses Tattvas, o germe da ação (Kriyā Śakti) desponta em direção à sua plena manifestação.

Os Tantras, na medida em que são Mantra Śāstras, tratam do Śabda ou "Som" — termo posteriormente explicado. O Mantra é o Śabda manifestado. Nāda, que também significa literalmente "som", é o primeiro dos corpos intermediários causais produzidos de Śabda manifestado. Bindu, que já foi previamente explicado, é descrito como o estado da letra "Ma" antes da manifestação, consistindo do Śiva-Śakti Tattva envolto por Māyā ou Parama Kuṇḍalinī. Implica tanto o vazio (Śūnya) — isto é, o estado de Brahman (Brahmapada) — no espaço vazio dentro do círculo do Bindu; como também os Guṇas, que estão implicitamente contidos nele, uma vez que ele está em união indissolúvel com Śakti, em quem os Guṇas ou fatores que constituem a fonte material de todas as coisas estão contidos[2]. O Para-Bindu é chamado de Ghanāvasthā ou estado massivo de Śakti. É a Cidghana ou consciência massiva — isto é, Cit associada ao não diferenciado (isto é, Cidrūpiṇī Śakti), em que Ele está potencialmente em massa (Ghana), embora indistinguível um do outro, todas as coisas e seres sendo criados a partir d'Ele. Este é o Parama Śiva, em quem estão todos os Devatās.

---

1 – Sacchidānanda-vibhavāt sakalāt parameśvarāt | Āsīcchobhaktis tato nādo nādād bindu-samudbhavaḥ || (*Capítulo I*) Tradução Técnica: "A partir da expansão de Sat-Cit-Ānanda, do Sakala Parameśvara, Surgiu então Śakti, e desta, o Nāda, e do Nāda, o nascimento do Bindu."

2 – Veja os versos 4, 37-49, S.N., *post*; *Todala Tantra*, Cap. IV; e *Kāmakalāmalinī Tantra*, citado no verso 43.

É este Bindu que é o Senhor (Īśvara), que alguns Paurāṇikas chamam de Mahāviṣṇu e outros de Brahma-Puruṣa[1]. Como o Comentador diz, não importa como Ele é chamado. Ele é o Senhor (Īśvara) "adorado em segredo por todos os Devas"[2], e é apontado em diferentes fases como o Candra-Bindu, ou Nāda, Bindu, Śakti e Śānta do Om e de outros Bīja Mantras. Sua morada é Satyaloka, que, dentro do corpo humano, existe no pericarpo do lótus de mil pétalas (Sahasrāra) no mais alto centro cerebral. O Śāradā[3] então diz que este Para-Bindu, cuja substância é a Suprema Śakti, divide-se em três — isto é, aparece sob um aspecto tríplice. Existem, assim, três Bindus, o primeiro dos quais é chamado de Bindu[4], e os outros, Nāda e Bīja. Bindu está na natureza de Śiva e Bīja na de Śakti[5]. Nāda é a relação ou interação entre Śiva e Śakti — isto é, sua relação mútua ou interação (Mithah Samavāya)[6] ou União (Yoga), como o Prayogasāra o chama[7].

---

1 – S. N., v. 49.
2 – I.v., v. 41.
3 – Capítulo I.
4 – Kārya, ou Bindu produzido, para distingui-lo do Bindu causal (Kāraṇa), ou Para-Bindu.
5 – No caso dos Mantras, o Bīja (segundo o Kulacūḍāmaṇi, v. 58) é a primeira letra de um Kūṭa ou grupo, e o que se segue é Śakti. Assim, no Mantra "Krīm", o "K" é Bīja e o "R" e o "Ī" são Śakti. Pela forma do Bīja, é feita a representação (Bījena mūrtikalpanā).
6 – *Paraśaktimayaḥ sākṣāt tridhābhūsan bibhidyate punaḥ | Bindur nādo bījaṁ iti tasya bhedāḥ smṛtitaḥ | Binduḥ śivātmako bījaṁ śaktir nādas tayoḥ mithah | Samavāyah samākhyātaḥ sarvāgamaviśāradaiḥ ||* (Capítulo I) Tradução técnica: "Este (Bindu), que é tanto Śiva quanto Śakti, divide-se novamente em três partes. Bindu, Nāda e Bīja são suas três partes. Bindu é Śivātmaka (isto é, Śiva), Bīja é Śakti e Nāda é dito ser a relação mútua entre eles, por todos os que são versados nos Āgamas." Nota adicional do autor: A primeira palavra da terceira linha é melhor lida como Binduḥ śivātmako do que Bindur nādātmakaḥ, como algumas versões manuscritas (MSS), como a que foi citada na Introdução ao Mahānirvāṇa, apresentam. O Comentário ao verso 40, post, também fala de Bindu como sendo Nādatmaka, mas explica que isso significa Śivātmaka. Veja também o mesmo efeito no Kriyāsāra.
7 – Veja o comentário de Rāghava Bhaṭṭa sobre o Cap. I, v. 8 do Śāradā: *Nirguṇaḥ saguṇaś cheti śivo jñeyaḥ sanātanaḥ ||*

O Triplo Bindu (Tribindu) é o supremo (Para), o sutil (Sūkṣma) e o grosseiro (Sthūla)[1]. Nāda é, portanto, a união desses dois na criação. Conforme o texto afirma (verso 40), é por meio desta divisão de Śiva e Śakti que surge a ideação criativa (Sṛṣṭi-kalpanā). O Bindu causal tem origem no aspecto Śakti como a Śakti não diferenciada (Abhedarūpā Śakti), contendo todos os poderes (Sarvaśaktimaya); no aspecto Prakṛti como a Triguṇamayī Mūlaprakṛti; no aspecto Devatā como o Não-manifesto (Avyakta); e no aspecto Devī como Śāntā. Esses três Bindus indicam separadamente as operações dos três poderes, que são a Vontade (Icchā), o Conhecimento (Jñāna) e a Ação (Kriyā). Além disso, estão relacionados aos três Guṇas: Rajas, Sattva e Tamas.

Nirguṇācchaiva saṁjātā bindavas traya eva ca | Brahmabindur viṣṇubindu rudrabindur maheśvari || O eterno Śiva deve ser conhecido tanto como Nirguṇa (sem atributos) quanto como Saguṇa (com atributos). Daquele que é destituído de atributos (Nirguṇa), ó Maheśvarī, originaram-se os três Bindus, que são o Brahma-bindu, Viṣṇu-bindu e Rudra-bindu.

O verso, conforme citado no Prāṇatoṣiṇī (p. 13), aparece na leitura da linha sonora como Nirgunaśchaiva; mas isso deve ser um erro por Nirguṇācchaiva, pois os Bindus em si não são Nirguṇa, mas procedem dele.

1 – "Asmāc ca kāraṇabindoh sakṣāt kramena kāryabindus tato nādas tato bījam iti trayam utpannam tad idam para-sūkṣma-sthūla-padāni kathyate." (Lalitā-Sahasranāma, Comentário). Deste Bindu Causal (Kāraṇa Bindu), originaram-se novamente, diretamente, o Kārya (Efeito) Bindu, e depois o Nāda, e em seguida a Bīja — estes três. Estes são referidos como Para (transcendente), Sūkṣma (sutil) e Sthūla (grosseiro). Estes representam os aspectos Cit, Cidacit e Acit da natureza. "Chid-aṁśaḥ chidacchid-miśraḥ achid-aṁśaḥ ca teṣāṁ rūpāṇi." (Bhāskarārāya; Comentário ao Lalitā).

Kālena bhidyamānas tu sa bindur bhavati tridhā | Sthūla-sūkṣma-paratvena tasya traividhyam iṣyate | Sa bindunāda-bījātvād bhedena ca nigadyate. || Com o passar do tempo, esse Bindu torna-se tríplice, sendo aceito como triplo por sua condição de Sthūla (grosseiro), Sūkṣma (sutil) e Para (transcendente), e por ser respectivamente Bindu, Nāda e Bīja, é assim denominado.

Ete ca kāraṇabindād āyaś chatvāraḥ adhidaivatam avyaktasya | Vara-hiraṇyagarbha-vṛtta-svarūpāḥ śāntā-vānī-jyeṣṭhā-raudrī-rūpāṁ |Ambike cchaḥ jñāna-kriyā-rūpaś ca (iti). | Ādhibhautantu kāmāripapīṇḍa-giri-jālandhara-ojāpīṭha-prabhṛtiḥ | Pṛthak-pṛthak iti tu nitya-hṛdaye spaṣṭam uktam iti Rahasyāgamaḥ. ||E também, destes originados do Kāraṇa Bindu, surgiram quatro formas divinas (Adhi-daivatam) do não-manifesto, tendo a forma de função de Hiraṇyagarbha, nas formas de Śāntā, Vānī, Jyeṣṭhā e Raudrī, ó Ambikā, junto com os aspectos de Jñāna e Kriyā (isto é).

Quanto ao aspecto Adhibhūta, são mencionados o Kāmāripapīṇḍa-giri, Jālandhara | Ojāpīṭha e outros cada um descrito separadamente no Nitya Hṛdaya, conforme claramente afirmado no Rahasyāgama.

Também representam a manifestação das três Devīs: Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī, e dos três Devatās: Brahmā, Viṣṇu e Rudra, que surgem delas[1].

Está registrado no Prayogasāra e no Śāradā que Raudrī surgiu do Bindu, Jyeṣṭhā originou-se do Nāda, e Vāmā teve sua procedência do Bīja. A partir dessas três, manifestaram-se Rudra, Viṣṇu e Brahmā, que possuem, respectivamente, as naturezas de Jñāna, Kriyā e Icchā, além de serem associados à Lua (Candra), ao Sol (Sūrya) e ao Fogo (Agni)[2]. Esses três Bindus são conhecidos como Sol (Ravi), Lua (Candra) e Fogo (Agni), termos que aparecem de forma recorrente nas obras aqui traduzidas.

---

1 – Icchā, Rajas, Vāmā, Brahmā, Paśyantīśabda, Jñāna, Sattva, Jyeṣṭhā, Viṣṇu, Madhyamāśabda, Kriyā, Tamas, Raudrī, Rudra, Vaikharīśabda.

Ver o comentário ao śloka 22, Kāmakalāvilāsa, Samketa I, Yoginīhṛdaya Tantra, e Saubhāgya-sudhodayā, citados no Samketa 2 do último Tantra. Conforme o Rudra Yāmala afirma (II. 2), os três Devas são aspectos do Um:

“Ekā mūrtis trayo devī brahma-viṣṇu-maheśvarāḥ | Mama vigraha-samkliptā sṛijaty avati hanti ca.”

Tradução: “Uma única forma, três Devis — Brahmā, Viṣṇu e Maheśvara. Assumindo Minha forma corporal, Ela cria, sustenta e destrói.” Mas veja a próxima nota.

2 – Citado no Prāṇatoṣiṇī, p. 8: “Raudrī bindos tato nādāj jyeṣṭhā bījād ajāyata | Vāmā tābhyāḥ samutpannāḥ rudra-brahma-ramādhipāḥ | Te jñānecchā-kriyātmāno vahni-ndvarka-svarūpiṇaḥ | Icchāḥ kriyā tathā jñānaṁ gaurī brāhmī ca vaiṣṇavī |Tridhā śaktiḥ sthitā yatra tat paraṁ jyotir om iti.”

Tradução: “De Raudrī, surgiu o Nāda; de Jyeṣṭhā, a Bīja foi gerada; De Vāmā, surgiram Rudra, Brahmā e os Senhores dos Ramos de Rāma (ramādhipāḥ); Eles são da natureza de Jñāna, Icchā e Kriyā, com as formas de Fogo, Lua e Sol; Icchā é Gaurī, Kriyā é Brāhmī, e Jñāna é Vaiṣṇavī. As três Śaktis estão ali estabelecidas; Aquilo é a Suprema Luz, Om.”

Conforme o autor do Prāṇatoṣiṇī (p. 9) afirma, os nomes devem ser lidos na ordem das palavras (Pratiśabdam); caso contrário, Jñāna estaria associado a Vaiṣṇavī, mas segundo os fatos (Yathā-sambhavam), como declarado a seguir. De acordo com esta interpretação, parece que Jñāna e Sattva, bem como Kriyā e Tamas, mencionados na nota 1, estariam transpostos.

No Sol residem o Fogo e a Lua[1]. Este Bindu é conhecido como Miśra Bindu e, nesta forma, não é diferente de Paramaśiva, sendo denominado Kāmakalā[2]. A Kāmakalā é o Triângulo do Desejo Divino, formado pelos três Bindus, ou seja, pela sua coletividade (Samaṣṭirūpā)[3]. Esta Kāmakalā é a raiz (Mūla) de todos os Mantras.

A Lua (Soma, Candra) é o Śiva Bindu, sendo de natureza branca (Śveta Bindu ou Śita Bindu). O Fogo (Agni) é o Śakti Bindu, de natureza vermelha (Śoṇabindu). O Sol é uma combinação dos dois. Fogo, Lua e Sol correspondem, respectivamente, às Śaktis de Icchā (Vontade), Jñāna (Conhecimento) e Kriyā (Ação). No plano material, o Bindu branco manifesta-se como sêmen (Śukra), e o Bindu vermelho como fluido menstrual (Rajasphala, Śoṇita).

O Mahābindu é o estado anterior à manifestação de Prakṛti[4]. Todos os três Bindus — ou seja, a Kāmakalā — são Śakti, embora um deles possa indicar predominantemente o aspecto de Śiva e outro, o aspecto de Śakti. Algumas vezes o Miśra Bindu é chamado de Śakti Tattva, para denotar a supremacia de Śakti, e outras vezes é chamado de Śiva Tattva, para denotar a supremacia do possuidor do poder (Śaktimān). Ele é da forma de casal (Yāmalarūpa). Não há Śiva sem Śakti, nem Śakti sem Śiva[5]. Separá-los[6] é tão impossível quanto separar o vento em movimento do éter imóvel no qual ele sopra.

---

1 – Refere-se ao Agniśoma-nayaḥ. Veja o Ṭīkā, versos 6 e 7, da Kāmakalāvilāsa. Consulte também “Garland of Letters” (Guirlanda de Letras).

2 – Isto é, Kāma-yuktā Kalā, Kalā com manifestação criativa (aqui em sua manifestação ativa).

Mahābindu = Paramaśiva = Miśra-bindu = Ravi = Kāmakalā. “Ravi-paramaśivābhinnam miśrabindur upāsyaḥ Kāmakalā.” Tradução: “O Mahābindu é idêntico a Paramaśiva, é o Miśra Bindu, é Ravi e é a Kāmakalā.”

3 – Como Ravi ou Sūrya (Sol), o Bindu está na forma de Paramaśiva, e dentro dele estão os outros dois Bindus; ele é a forma coletiva (Samaṣṭirūpa) dos três, sendo assim denominado Kāmakalā.

4 – Isto, que é "O", torna-se "ॐ" (Oṁ) — isto é, Candra (Lua), Ravi (Sol) e Ra (Fogo).

5 – “Tayor yad yāmalaṁ rūpaṁ sa saṅghaṭṭa iti smṛtaḥ | Ānandaśaktiḥ saivoktā yato viśvam visṛjyate | Na Śivaḥ Śaktirahito na Śaktiḥ Śivarahitā.” || (Tantrāloka – Āhnika 8). Tradução: “A forma dual destes dois (Śiva-Śakti) é chamada de união (saṅghaṭṭa). Ela é denominada a Śakti de bem-aventurança (Ānandaśakti), da qual surge toda a criação. Não há Śiva sem Śakti, nem Śakti sem Śiva.”

6 – Ibidem, Āhnika 8.

Na unidade de Śiva-Śakti há uma união (Maithuna)[1], cujo êxtase é Nāda, do qual nasce o Mahābindu, que por sua vez torna-se tríplice (Tribindu), o qual é a Kāmakalā[2]. Diz-se no Śāradā-Tilaka que, no "estouro" ou diferenciação do Supremo Bindu, houve o "som" não-manifestado (Śabda)[3]. Este Śabda não-manifestado é, através da ação (Kriyā Śakti), a fonte do Śabda manifestado e do Artha, como será descrito posteriormente[4].

O Brahman, como a fonte da linguagem (Śabda) e das ideias de um lado, e os objetos (Artha) que estas ideias denotam, do outro lado, é chamado de Śabdabrahman, ou, utilizando um termo ocidental, o Logos[5].

---

1 – No plano físico, esta palavra (Maithuna) denota a união sexual.
2 – No Śrīcakra, isto corresponde à região do Baindava Cakra, o mais elevado, seguido pelo Cakra triangular, que é de Kāmeśvarī, Bhagamālinī e Vajreśvarī. Consulte mais informações em Kāmakalā, no corpo principal do texto.
3 – “Bhidyamānāt parād bindor avyaktātmaravo bhavat | Śabdabrahmeti tam prāhuḥ sarvavijñānavishāradāḥ.|| ” (Śārada-Tilaka, Capítulo I). Tradução: “Do Bindu supremo (Parād Bindu), quando dividido, surge o som não-manifestado (avyaktātmaravaḥ); Os conhecedores de todos os saberes chamam a isso de Śabdabrahman.” Observa-se que, neste verso, o primeiro Bindu é chamado de Para, e para esclarecer ainda mais, o autor do Prāṇatoṣiṇī acrescenta a seguinte nota: “Parādbindor ityanena śaktyavasthārūpo yaḥ prathamo bindus tasmāt” (Com ‘Parābindu’ entende-se o primeiro Bindu, que é um estado de Śakti.) Veja também Garland of Letters.
4 – Veja Rāghava Bhaṭṭa, Comentário, Capítulo I, verso 12, Śārada, e também: “Kriyāśaktipradhānāyāḥ śabda-śabdārthākāraṁ | Prakṛiter bindurūpiṇyāḥ śabdabrahma, bhavat param. ||” Tradução: “Daquela cuja principal qualidade é a Kriyā Śakti, os dois aspectos, śabda (som) e śabdārtha (significado do som), Ambos originam-se da Prakṛti, que tem a forma de Bindu; assim, o Śabdabrahman se manifesta como o Supremo.”
Conforme o Kulārṇava Tantra (Khanda 5, Ulliāsa I), o único Brahman tem dois aspectos: como Parabrahman (transcendente) e Śabdabrahman (imanente). “Śabdabrahmam aparabrahmabhedena brahmanor dvaividhyam uktam.” (E também veja o Śrīmad Bhāgavata, 6° Skandha, 16° Capítulo.) “Por isso, a forma de Śabdabrahman, com a predominância de significado e som, é mencionada no Prāṇatoṣiṇī, 10.”
5 – Está dito no Prāṇatoṣiṇī, p. 22, que Śambhu é o "associado do tempo" (Kālabandhu), porque Kāla, na forma de Nāda, auxilia na doação de nascimento a Ele e aos outros Devatās.

A partir dessa diferenciação do Bindu, na forma de Prakṛti, evoluem os Tattvas da Mente e da Matéria, em todas as suas formas variadas, bem como os Senhores dos Tattvas (Tattveśa) — ou seja, suas inteligências diretivas — Śambhu[1], o Devatā regente sobre o Ājñā Cakra, o centro das faculdades mentais; e Sadāśiva, Īśa, Rudra, Viṣṇu, Brahmā, os Devatās das cinco formas da Matéria, concluindo com Pṛthvī ("Terra") no centro do Mūlādhāra, onde a Śakti criadora, tendo terminado a Sua obra, repousa novamente e é chamada de Kuṇḍalinī.

Assim como o átomo consiste de um centro estático ao redor do qual forças móveis giram, da mesma forma, no corpo humano, Kuṇḍalinī no "Cakra da Terra" (Earth-Cakra) é o centro estático (Kendra) ao redor do qual Ela, em seu aspecto cinético, atua como as forças que fazem o corpo funcionar. Todo o corpo, como Śakti, está em incessante movimento. Kuṇḍalinī Śakti é o suporte imóvel de todas essas operações. Quando Ela é despertada e move-se para cima, Ela recolhe e absorve em Si mesma essas Śaktis móveis, e então une-se com Śiva no Lótus do Sahasrāra. O processo de ascensão (evolução) é o reverso da involução acima descrita. Os mundos são dissolvidos (Laya) de tempos em tempos para todos os seres. O Yogī perfeito dissolve o Universo por toda a eternidade para si mesmo. Yoga é, assim, Laya.

Antes de prosseguir para uma descrição dos Cakras, é primeiramente necessário descrever de forma mais completa os constituintes do corpo — isto é, o Poder manifestado como os Tattvas mencionados, que se estendem de Prakṛti até Pṛthvī. São desses Tattvas que os Cakras são centros. Em segundo lugar, é necessária uma explicação da doutrina do "Som" (Śabda), que existe no corpo nos três estados internos (Parā, Paśyantī, Madhyamā) e é expresso na fala articulada (Vaikharī). Isso ajudará o leitor a entender o significado de Mantra ou do Śabda manifestado, e da "Guirlanda de Letras", que está distribuída por todos os centros corporais sutis.

---

1 – "*Atha bindvātmanah Śambhoḥ kālabandhoḥ kalātmanah | Ājāyata jagat-sākṣī sarvavyāpī Sadāśivaḥ | Sadāśivāt bhaved Īśas tato Rudrasamudbhavaḥ | Tato Viṣṇus tato Brahmā teṣāṁ evaṁ samudbhavaḥ. ||*" (Śārada, Capítulo IV, versos 15-16). Tradução: "Então, a partir da essência do Bindu, de Śambhu, o associado de Kāla, que é da natureza de Kalā, Surgiu o testemunho do universo, o Sadāśiva, que é onipenetrante. De Sadāśiva veio Īśa, e a partir deste originaram-se os Rudras; Depois Viṣṇu, e então Brahmā; assim foi sua manifestação sucessiva."

Aqui, eles são mencionados em conexão com a criação da forma (Arthasṛṣṭi). A Prāṇatoṣiṇī declara: *Atra arthasṛṣṭau punaḥ rudrādīnām utpattistu artharūpeṇa. Pūrvam teṣām utpattiḥ śabdarūpeṇa, ato na pāunaruktyam iti kalā māyā tadātmanaḥ tadutpannatvāt*. Tradução: "Neste ponto, durante a criação da forma (arthasṛṣṭi), há novamente a manifestação dos Rudras e outros (rudrādīnām), surgindo sob a forma de objetos (artharūpeṇa). Anteriormente, a criação deles ocorreu na forma sonora (śabdarūpeṇa), por isso não há redundância (pāunaruktyam), pois as Kalās e a Māyā, sendo de sua própria natureza, originaram-se daquele estado."

III
CONSCIÊNCIA ENCARNADA (JĪVĀTMĀ)

A Consciência, enquanto una com duplo aspecto, é Transcendente e Imanente. A Consciência Transcendental é chamada de *Paramātmā*. A consciência que está encarnada na Mente e na Matéria é o *Jīvātmā*. No primeiro caso, a Consciência é informe (*arūpa*), e no segundo, ela possui forma (*rūpa*). A Forma é derivável da Consciência como Poder (*Śakti*). Um desses poderes é a Prakṛti Śakti — ou seja, a fonte imediata da Mente e da Matéria. O aspecto estático correspondente é chamado *Puruṣa*. Este termo é, por vezes, aplicado ao Supremo, como no nome *Brahmapuruṣa*.[1]

Aqui, porém, refere-se a um centro de consciência limitada — limitada pela *Prakṛti* associada e pelos seus produtos: Mente e Matéria. Popularmente, por *Puruṣa*, assim como por *Jīva*, entende-se o ser senciente com corpo e sentidos — isto é, vida orgânica.[2] O homem é um microcosmo (*Kṣudra-brahmāṇda*).[3] O mundo é o macrocosmo (*Brahmāṇḍa*). Há inumeráveis mundos, cada um governado por seus próprios Senhores, embora haja apenas uma grande Mãe de todos aqueles Senhores, a quem todos eles pertencem.

---

1 – Assim é dito: *puruṣān na paraṁ kiñcit sā kāṣṭhā sā parā gatiḥ*. Tradução: "Além do ser humano não há nada superior; aquele estado de torpor (inércia) é o estado supremo de absorção final (parā gatiḥ)."

2 – *Dehendriyādiyuktaḥ cetano jīvaḥ*. O Kulārṇava Tantra, I.7-9, descreve os Jīvas como partes de Śiva envoltas em Māyā (o que os constitui como entidades separadas), como fagulhas emanando do fogo — uma antiga ideia Vedântica. Contudo, como o Jīva no Māyāvāda Vedānta é realmente Brahman (*jīvo brahmaiva nāparaḥ*), segundo tal doutrina, na realidade, não existe uma categoria independente chamada Jīva (*na hi jīvo nāma kaścid api svatantraḥ padārthabhūtaḥ*). O Ātmā é chamado Jīva quando com Upādhi — isto é, corpo, etc. Filosoficamente, todo Ātmā com Upādhi (atributo ou limitação) é Jīva.

3 – "Pequeno ovo (esferoide) de Brahmā."

Adorando-A, colocando sobre suas cabeças o pó dos Seus pés. Em tudo o que existe, há tudo o que existe em qualquer outra coisa. Não há nada no universo que não esteja presente no corpo humano. Não há necessidade de lançar os olhos aos céus para encontrar Deus. Ele está dentro, sendo conhecido como o "Governante Interior" (Antaryāmin) ou o "Eu Interior" (Antarātmā).[1] Todo o resto é Seu poder manifestado como Mente e Matéria. Tudo o que existe de Mente ou Matéria no universo existe de alguma forma ou maneira no corpo humano. Como já foi dito, está registrado no Viśvasāra Tantra: "O que está aqui, está lá. O que não está aqui, não está em parte alguma."[2]

No corpo estão a Suprema Śiva-Śakti que permeia todas as coisas. No corpo, a Prakṛti Śakti e todos os Seus produtos manifestam-se. Na verdade, o corpo é um vasto repositório de Poder (Śakti). O objetivo dos rituais Tântricos é elevar essas diversas formas de poder à sua plena expressão. Esta é a obra da Sādhanā. Os Tantras afirmam que está ao alcance do homem realizar tudo o que desejar, desde que concentre sua vontade nesse propósito. E isso deve ser assim, segundo sua doutrina, pois o homem é, em sua essência, uno com o Senhor Supremo (Īśvara) e a Mãe (Īśvarī), e quanto mais manifesta o Espírito, maior é o poder de que é dotado. O centro e raiz de todos os seus poderes como Jīva é a Kuṇḍalinī Śakti. O centro onde a consciência quiescente é realizada é o cérebro superior ou Sahasrāra, de onde, no caso do Yogī, o Prāṇa escapa através da fissura chamada Brahmarandhra no momento da morte. (Ver Prancha VIII.)

---

1 – O Jñānārṇava Tantra (XXI.10) diz que "antah" implica o sentido de segredo e sutileza, pois o Ātmā, sutil como um átomo, está dentro de todas as coisas. Esta é a ave Haṁsaḥ que se diverte no Lago da Ignorância. Na dissolução (pralaya), quando Ele assume a forma de destruidor (Saṁhārarūpī), o Ātmā é revelado. A Mãe é também a Antaryāmin dos Devatās, como os cinco Śivas, Brahmā, etc., pois Ela é *Parabrahmānandarūpā, Paraprakāśarūpā, Sādrūpā* e *Cidrūpā*, e assim os dirige (Triśatī, II.47).

2 – *Yad ihasthi tad anyatra yan nehāsti na tat kvacit* — uma versão indiana da máxima hermética: "Como em cima, assim embaixo".

Mente e Corpo são efeitos de Prakṛti. Ambos têm a mesma origem e, enquanto tais, quer como Mente quer como Matéria, são coisas "materiais" — ou seja, têm a natureza de forças[1] e são instrumentos limitados através dos quais o Espírito ou a Consciência atua. Assim, embora a própria Consciência seja ilimitada, parece ser limitada. A luz dentro de uma lanterna permanece inalterada, mas sua manifestação para aqueles de fora é afetada pelo material através do qual a luz brilha.

Prakṛti, entretanto, não é Matéria no sentido científico moderno. Esta última é apenas o seu produto mais grosseiro, e como tal, não tem existência duradoura. Prakṛti é a causa "material" última tanto da Mente quanto da Matéria, e de todo o universo que elas compõem. Ela é o misterioso ventre florescente (Yoni) de onde tudo nasce.[2]

O que Ela é em Si mesma não pode ser realizado. Ela só é conhecida por seus efeitos.[3]

---

1 – Assim sustenta Herbert Spencer, em conformidade com a doutrina indiana, que o universo, seja físico ou psíquico, é um jogo de forças no qual, no caso da matéria, vemos o eu, ou a mente, como objeto de experiência. Quanto à Mente e à Matéria, veja meus volumes assim intitulados.

2 – A palavra tem sido derivada de kṛ e o sufixo kti, que é adicionado para expressar bhāva, ou a ideia abstrata, e às vezes a Karma, ou objeto da ação, correspondendo ao sufixo grego -sis. Ktim, quando flexionado no nominativo, torna-se tiḥ. Prakṛti, portanto, tem sido dita como correspondente a physis (natureza) dos gregos (Banerjee, “Dialogues on Hindu Philosophy”, p. 24). Também é chamada de Pradhāna. Pra + dhā + anat = Pradhatte sarvaṁ ātmāni, ou seja, aquilo que contém todas as coisas em si mesma, a fonte e o receptáculo de toda matéria e forma. Pradhāna também significa literalmente "principal" (substância), pois, segundo o Sāṅkhya, ela é a verdadeira criadora.

3 – Veja o esplêndido Hino à Prakṛti no Prapañcasāra Tantra, Volume III, “Tantric Texts”. O que pode ser visto pelos olhos pode ser definido, mas Ela não. “Não pode ser vista pelos olhos”, Kena Upaniṣad, I.6: "Yan cakṣuṣā na paśyati." Ela está além dos sentidos. Daí a Triśatī dirigir-se à Devī (II.44) como *Idṛgityavinirdeśyā* (que não pode ser particularmente apontada como sendo isto ou aquilo). Veja também Śāradā Tilaka, Vāmakeśvara e Viśvasāra Tantras, citados na Prāṇatoṣiṇī, p.24. Ela é inefável e inconcebível: com forma (Vikṛti), mas Ela mesma (Mūlaprakṛti) informe. Mahānirvāṇa Tantra, IV. 83-85. Assim, Sāyaṇa (Ṛgveda, X.129.2) diz que, enquanto Māyā é Anirvacanīya (indefinível), sendo nem Sat nem Asat, Cit é definível como Sat.

Embora a Mūla prakṛti seja a causa material do mundo a partir do qual surge[1], em última análise, como ela é em si mesma (Svarūpa), a Prakṛti Śakti, como tudo o mais, é Consciência, pois Consciência como Poder e Consciência estática são uma só.[2] A Consciência, no entanto, assume o papel de Prakṛti — isto é, poder criativo — ao evoluir o universo. Sua substância consiste nos Guṇas ou modos desta natureza primordial, que são chamados Sattva, Rajas e Tamas.[3] A ação geral de Śakti é velar ou contrair a consciência. Prakṛti, de fato, é um princípio de limitação (finitising). Para toda manifestação, ela impõe limites e dá forma ao infinito da Consciência informe.[4] Assim acontece com todos os Guṇas. Mas um faz isso em menor grau e outro em maior grau. O primeiro é o Sattva guṇa, cuja função, em relação aos outros Guṇas, é revelar a consciência. Quanto maior a presença ou poder do Sattva guṇa, maior a aproximação da condição de Consciência Pura. De forma semelhante, a função do Tamas Guṇa é suprimir ou velar a consciência. A função do Rajas Guṇa é ativar — ou seja, ele atua sobre Tamas para suprimir Sattva, ou sobre Sattva para suprimir Tamas.[5]

---

1 – Kṛteḥ prārambho yasyāḥ. Ou seja, por Ela são realizadas a criação (*sṛṣṭi*), a manutenção (sthiti) e a dissolução (laya) (*prakīryate kāryādikam anayā*).

2 – Veja o comentário de Sadānanda ao 4° mantra da Īśa Upaniṣad: "*O Brahman sem modificações, cuja consciência aparece na criação como Māyā, que é a consciência do Brahman (Brahmamayī Cidrūpiṇī), contendo em Si mesma os inícios (Anādi) das tendências kármicas (karma-saṁskāra) sob a forma dos três Guṇas. Assim, Ela é Guṇamayī, embora seja Cinmayī (composta de consciência pura). E como não há um segundo princípio, estes Guṇas são Cit-Śakti.*"

3 – Os três Guṇas são Prakṛti. A Devī, na forma de Prakṛti, é chamada Triguṇātmikā (aquela que é composta dos três Guṇas). Toda a natureza que dela emana, a Grande Causa (Mahākāraṇasvarūpā), também é composta dos mesmos Guṇas em diferentes estados de relação.

4 – Veja um artigo meu na Indian Philosophical Review, "Śakti and Māyā", reproduzido na terceira edição de "Śakti and Śākta".

5 – Nas palavras do Professor P. Mukhyopadhyaya, tratando da matéria de forma monística, estes são os três elementos da Tensão da Vida (Life Stress) na superfície da Consciência Pura — a saber: apresentação (Sattva), movimento (Rajas) e velamento (Tamas), que são os três elementos da evolução criativa (The Patent Wonder, p.19).

O objetivo e o efeito da evolução, como é de toda Sādhanā, é desenvolver o Sattva guṇa. Os Guṇas sempre coexistem em todas as coisas, mas com predomínio variável. Quanto mais baixo é o nível na escala da natureza, mais o Tamas Guṇa prevalece, como na chamada "substância bruta", que se supõe ser completamente inerte. Quanto maior é a ascensão, mais o Sattva prevalece. O homem verdadeiramente Sāttvika é um homem divino, seu temperamento sendo chamado nos Tantras de Divyabhāva.[1] Através do Sattva guṇa, realiza-se a passagem para Sat, que é Cit ou Consciência Pura, pelo Siddha yogī, que é identificado com o Espírito Puro.

Prakṛti existe em dois estados, em um dos quais (no que diz respeito a qualquer efeito)[2] Ela está em repouso. Os Guṇas encontram-se então em equilíbrio estável e não afetam uns aos outros. Não há manifestação. Este é o estado não manifestado (Avyakta), a potencialidade do poder natural (natura naturans).[3] Quando, entretanto, devido ao amadurecimento do Karma, chega o tempo para a criação, ocorre uma agitação dos Guṇas (Guṇa-kṣoba) e uma vibração inicial (Spandana), conhecida no Mantra Śāstra como o Som Cósmico (Śabdabrahman). Os Guṇas passam então a interagir entre si, e o universo, composto por esses três Guṇas, é criado. Os produtos da Prakṛti assim evoluída são chamados Vikāra ou Vikṛti.[4]

---

1 – Aqueles em quem o Rajas Guṇa é predominante, e que trabalham para que esse Guṇa suprima o Tamas, são Vīra (heróis), e o homem em quem o Tamas Guṇa predomina é um Paśu (animal).

2 – Os três Guṇas são essencialmente mutáveis. *Nāpariṇāmya kṣaṇamapyavatiṣṭhante guṇāḥ* (os guṇas não permanecem por um único momento sem movimento). *Vācaspatimiśra: Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī, 16ª Kārikā*. O movimento é de dois tipos: (a) *Sārūpapariṇāma ou Sadṛśataraṇīma (na dissolução), e (b) Virūpapariṇāma (na evolução).*

3 – Esta é, de fato, a definição de Prakṛti em oposição a Vikṛti, *Sattvarajastamasāṁ sāmyāvasthā prakṛti. Sāṅkhya-Kaumudī Kārikā 3; Sāṅkhya-Pravacana*, I.61.

4 – Vikāra ou Vikṛti é algo que realmente sofreu mudança, como o leite que se transforma em coalhada. Esta última é uma Vikṛti da primeira. Já Vivarta é uma mudança apenas aparente, mas irreal, como a aparência daquilo que era e é uma corda sendo vista como uma cobra. *O Vedāntasāra define musicalmente os dois termos: Satattvato nyathāprathā vikāra ityudīritaḥ | Asatattvato nyathāprathā vivarta ityudīritaḥ* // Tradução: "A mudança real (Vikāra) é a manifestação de uma forma diferente a partir de uma realidade essencial. A mudança irreal (Vivarta) é a manifestação de uma forma diferente sem que exista tal realidade essencial." Sob o verso 40 do Ṣaṭcakra, o comentador fala de Vikṛti como um reflexo (Pratibimbatā) de Prakṛti. Trata-se de uma Prakṛti modificada.

Vikṛti é manifestada (Vyakta) Prakṛti (natura naturata). No infinito e informe Prakṛti, surge uma tensão ou esforço que se manifesta como forma. Com o relaxamento dessa tensão, na dissolução (laya), as formas desaparecem na Prakṛti informe, enquanto o poder manifesto (Śakti) reingressa na Consciência-Brahman. Essas Vikṛtis são os Tattvas emanados de Prakṛti[1], a Avidyā Śakti — ou seja, as diferentes categorias de Mente, Sentidos e Matéria. Os corpos são tríplices: causal (Kāraṇaśarīra, ou Paraśarīra, como o denominam os Śaivas), sutil (Sūkṣmaśarīra) e grosseiro (Sthūlaśarīra). Esses corpos, nos quais o Ātmā está revestido, evoluíram da Prakṛti Śakti e são constituídos pelas suas diversas produções. Eles formam o tabernáculo do Espírito (Ātmā), que, como o Senhor (Īśvara), "está em todos os seres e, de dentro de todos os seres, os governa."[2] O corpo do Senhor (Īśvara) é puro Sattvaguṇa (Śuddhasattvaguṇapradhāna).[3] Esta é a Prakṛti agregada ou Māyā Dele ou Dela como o Criador-Criadora de todas as coisas.

---

1 – Como já foi explicado, existem Tattvas que precedem os Tattvas Puruṣa-Prakṛti. Etimologicamente, Tattva é uma derivação abstrata do pronome "Tat" (aquilo), ou "Aquilosidade", e pode, como foi apontado, ser comparada à Haecceitas de Duns Scotus. O Tattva, em sentido geral, é a Verdade ou Brahman. Mas no Sāṅkhya possui um sentido técnico, sendo empregado como termo concreto para denotar os oito "produtores", as dezesseis "produções" e o vigésimo quinto Tattva ou Puruṣa.

2 – *Yaḥ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhan; yaḥ sarvāṇi bhūtāny antaro'yamayati (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, III.7.15).* O Jīva é, no Māyāvāda, assim, Caitanyarūpa com o Upādhi da ignorância (ajñāna) e seus efeitos, mente e corpo, e que é Abhimānīn, ou aquele que se atribui a si mesmo, nos estados de vigília, sonho e sono profundo.

3 – *Śaṅkara's Bhāṣya, II.3.45.* O Jīva é Caitanya distinguido por Upādhi. Este último termo significa propriedade distintiva, atributo, corpo, etc., e aqui corpo (Deha), sentidos (Indriya), mente (Manas, Buddhi), etc. (ibidem, I.2.6).

Jīva, como o Kulārṇava Tantra[1] diz, está preso pelos laços (Pāśa); Sadāśiva está livre deles.[2] O primeiro é Paśu, e o segundo Paśupati, ou Senhor dos Paśus (Jīvas). Aquela que é Īśvarī[3] não é afetada por Sua própria Māyā. Ela é onividente, onisciente, onipotente. Īśvara, assim, governa Māyā; Jīva é governado por ela. Sob esse ponto de vista, a Mãe e Seu filho, o Jīva, não são, portanto, a mesma coisa. Pois este último é uma consciência limitada, sujeita ao erro e governada por aquela Māyā-śakti Dela que faz com que o mundo pareça ser diferente do que é em sua essência. O corpo do Jīva é, portanto, conhecido como a Prakṛti individual ou Avidyā, na qual há Sattva impuro, e Rajas e Tamas (Malinasattvaguṇapradhāna). Mas na Mãe estão todas as criaturas. E assim, na Triśati[4] a Devī é chamada de “sob a forma de uma e muitas letras” (Ekānekākṣarākṛti). Como Ekā, Ela é a Ajñāna que é Sattva puro e atributo (Upādhi) de Īśvara; como Anekā, Ela é o Upādhi ou veículo de Jīva. Enquanto Īśvara é um, os Jīvas são muitos,[5] de acordo com a diversidade na natureza da Prakṛti individual causada pelo aparecimento de Rajas e Tamas em diferentes proporções. O Ātmā aparece como Jīva nas várias formas do mundo vegetal, animal e humano.

O primeiro ou Corpo Causal de qualquer Jīva, portanto, é essa Prakṛti (Avidyā Śakti), que é a causa dos corpos sutis e grosseiros desse Jīva que dela evoluíram. Esse corpo persiste até a Liberação, quando Jīvātmā deixa de ser tal e torna-se o Paramātmā ou Espírito sem corpo (Videha-mukti). O Jīva existe neste corpo durante o sono sem sonhos (Suṣupti).

---

1 – Tantrik Texts, Vol. V.
2 – Pāśabaddho bhavec jīvaḥ pāśamuktaḥ sadāśivaḥ (Kulārṇava Tantra, IX.48), sobre o qual o autor da Prāṇatoṣiṇī, que cita esta passagem, diz: "Assim é mostrada a identidade de Śiva e Jīva" (iti śivājīvayor aikyam uktam).
3 – Forma feminina de Īśvara. Alguns adoram Śiva, outros a Devī. Ambos são um só.
4 – Comentário de Śaṅkara sobre o verso 28.
5 –Segundo outra visão Vedântica, existe apenas um único Jīva.

O segundo e o terceiro corpos são as diferenciações por meio da evolução do corpo causal, do qual primeiro procede o corpo sutil, e a partir deste é produzido o corpo grosseiro.

O Corpo Sutil, que também é chamado de Liṅga Śarīra ou Puryāṣṭaka, é constituído pelos primeiros evoluídos (Vikṛti) a partir do corpo causal da Prakṛti — ou seja, a Mente (Antaḥkaraṇa), o instrumento interno, junto com os instrumentos externos (Bāhyakaraṇa), ou os Sentidos (Indriya), e seus objetos suprassensíveis (Tanmātra).

O terceiro ou Corpo Grosseiro é o corpo da "matéria", que é o objeto grosseiro particular dos sentidos[1], derivado dos suprassensíveis[1].

Resumidamente, o corpo sutil pode ser descrito como o Corpo Mental, enquanto o que lhe sucede é chamado de corpo da Matéria. A Mente é considerada em abstração, por si mesma, isto é, dissociada da Consciência — o que nunca é o caso — como uma força inconsciente que se fragmenta em particularidades da Totalidade da Experiência que é Cit. Ela é chamada de "aquele que trabalha internamente" ou "instrumento interno" (Antaḥkaraṇa), e é uma só, mas recebe diferentes nomes para denotar a diversidade de suas funções.[2] O Sāṅkhya assim fala de Buddhi, Ahaṅkāra, Manas, aos quais o Vedānta acrescenta Citta, sendo diferentes aspectos ou atributos (Dharma) da Mente, tal como exibida nos processos psíquicos pelos quais o Jīva conhece, sente e deseja.

---

1 – A definição de um Bhūta (matéria sensível) é aquilo que pode ser percebido por meio de um órgão externo, como o olho, o ouvido, e assim por diante.
2 – Sāṅkhya-Pravacana-Sūtra, II.16. Ver meu volume sobre "Mente".

Estas podem ser consideradas do ponto de vista da evolução — isto é, de acordo com a sequência na qual a experiência limitada do Jīva é desenvolvida — ou a partir daquela na qual são consideradas após a criação, quando a experiência de objetos concretos dos sentidos já ocorreu. Segundo o primeiro aspecto, Buddhi ou Mahat Tattva é o estado de mera apresentação; é a consciência de apenas ser, sem pensamento de "eu" (Ahaṅkāra), e não afetada pelas sensações de objetos particulares (Manas e Indriyas). Trata-se, assim, da Consciência impessoal do Jīva. O *Ahaṅkāra*, do qual *Buddhi* é a base, é a consciência pessoal que se percebe como um "eu" particular, o experimentador. O Jīva, na ordem da criação, primeiramente experiencia de forma vaga e geral, sem consciência do eu, como na experiência que ocorre imediatamente ao despertar após o sono. Ele então refere essa experiência ao eu limitado e adquire a consciência: "Eu sou tal pessoa".

Manas é o desejo que segue tal experiência, e os Sentidos (Indriya) e seus objetos são os meios pelos quais se obtém o desfrute, que é o fim de toda vontade na vida. Entretanto, embora na ordem da evolução Buddhi seja o primeiro princípio, na operação real do Antaḥkaraṇa, depois que a criação já ocorreu, ela vem por último.

É mais conveniente, portanto, começar com os objetos dos sentidos e as sensações que eles evocam. O experienciador é afetado pela Matéria de cinco formas diferentes, o que faz surgir nele as sensações de audição, tato e percepção,[1] cor e forma[2] e visão, paladar e olfato.[3]

---

1 – Ver adiante; também meu volume sobre "Matéria".

2 – Rūpa é primariamente cor. Por meio da cor, a forma é percebida, pois uma coisa perfeitamente incolor não é perceptível pelos sentidos grosseiros.

3 – Os outros objetos dos sentidos são: o pronunciável (fala), o apreensível (captação), o acessível, o excitável (aquilo que está dentro dos órgãos genitais) e o excretável. "Cada sentido é adequado a uma classe particular de influências — tato à pressão sólida, audição à pressão aérea, paladar ao líquido, visão aos raios luminosos." (Bain: "Mind and Body", p.22, 1892.) Ver Sāṅkhya-Pravacana-Sūtra, II.26-28, 40; Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī, 27ª Kārikā.

Mas a percepção sensorial só existe em relação a objetos particulares e é, portanto, percebida apenas em suas variações. No entanto, também existem elementos gerais dos particulares da percepção sensorial. A formação de ideias gerais a partir de objetos sensoriais particulares indica, diz-se[1], sua existência em certas partes da natureza do Jīva como fatos de experiência; caso contrário, os conceitos gerais não poderiam ser formados a partir dos particulares fornecidos pelos sentidos como fatos físicos de experiência. Esse elemento geral é chamado de Tanmātra, que significa a "mera essenciabilidade", ou qualidade abstrata, de um objeto. Assim, o Tanmātra de um som (Śabdatanmātra) não é qualquer forma sensível particular dele, mas a "essência" daquele som — isto é, aquele som independentemente de qualquer uma de suas variações particulares. Os Tanmātras foram, portanto, adequadamente chamados de "elementos gerais dos particulares sensoriais"[2] — ou seja, os elementos gerais da percepção sensorial. Estes necessariamente só passam a existir quando os sentidos (Indriya) são produzidos; pois um sentido necessita de algo que possa ser o objeto da sensação. Esses Sūkṣma (sutis) Bhūtas, como também são chamados, não são geralmente percebidos por si mesmos, pois são suprassensíveis (Atīndriya). Sua existência só é percebida de modo mediado através dos objetos grosseiros particulares, dos quais eles são os elementos gerais e dos quais procedem. Eles podem ser objetos de percepção direta (Pratyakṣa) apenas para os Yogīs.[3] Eles são, como os objetos sensoriais grosseiros derivados deles, cinco em número: a saber, som (Śabdatanmātra), tato e sensação[4] (Sparśatanmātra), cor e forma (Rūpatanmātra), sabor (Rasatanmātra) e odor (Gandhatanmātra), como universais. Cada um deles evolui a partir daquele que o precede.[5]

---

1 – Ver isso em maior detalhe em Kashmir Shaivaism, de J. C. Chatterji, p.125.
2 – Ibidem, ver adiante.
3 – Assim é dito: Tāni vastūni tanmātrādīni pratyakṣa-viṣayāni (isto é, para os Yogīs).
4 – Pelo qual a qualidade térmica das coisas é percebida.
5 – De modo geral, os últimos quatro correspondem aos Paramāṇus do Vaiśeṣika. Existem diferenças, contudo. Assim, os últimos são eternos (Nitya) e não procedem uns dos outros.

As sensações provocadas por objetos dos sentidos são experimentadas por meio dos instrumentos externos (Bāhyakaraṇa) do Senhor do corpo, ou sentidos (Indriya), que são as portas pelas quais o Jīva recebe a experiência mundana. Estes são em número de dez e dividem-se em duas classes: a saber, os cinco órgãos de sensação ou percepção (Jñānendriya), ou seja, ouvido (audição), pele (tato), olhos (visão), língua (paladar) e nariz (olfato); e os cinco órgãos de ação (Karmendriya), que são a resposta reativa que o eu dá à sensação — a saber: boca, mãos, pernas, ânus e órgãos genitais — pelos quais falar, agarrar, caminhar, excretar e procriar são realizados, e pelos quais o efeito é dado aos desejos do Jīva. Estes são impulsos aferentes e eferentes, respectivamente.

Indriya, ou sentido, não é o órgão físico, mas a faculdade da mente operando através daquele órgão como seu instrumento. Os órgãos sensoriais externos são os meios usuais pelos quais, no plano físico, as funções de audição e assim por diante são realizadas. Mas, como são apenas instrumentos e seu poder deriva da mente, um Yogī pode realizar apenas com a mente tudo aquilo que pode ser feito por meio desses órgãos físicos, sem o uso dos mesmos.

Com referência às suas manifestações físicas, mas não como são em si mesmos, as classes nas quais os Indriyas são divididos podem ser descritas como os sistemas nervosos sensorial e motor. Como os Indriyas não são os órgãos físicos, como ouvido, olhos e assim por diante, mas faculdades do Jīva desejando conhecer e agir com seu auxílio, o Yogī afirma poder realizar, sem o uso destes últimos, tudo aquilo que ordinariamente é feito por meio deles.

Assim, um sujeito hipnotizado pode perceber coisas, mesmo sem o uso dos órgãos físicos especiais normalmente necessários para tal propósito.[1] O fato de haver uma variedade de ações não implica necessariamente o mesmo número de Indriyas. Um ato de "caminhar", realizado com as mãos (como no caso de um paralítico), deve ser considerado realmente como uma operação do Indriya dos pés (Pādenndriya), mesmo que a mão seja o assento do Indriya para o manuseio.[2]

Por meio da instrumentalidade desses Indriyas, as coisas são percebidas e a ação é realizada em relação a elas. No entanto, os Indriyas não são suficientes em si mesmos para este propósito. Em primeiro lugar, a menos que a atenção (Alochana) coopere, não há sensação alguma. Estar "distraído" é não saber o que está acontecendo.[3] A atenção, portanto, deve cooperar com os sentidos antes que estes possam "dar" ao experienciador qualquer coisa.[4]

Além disso, a cada momento, o experienciador está sujeito a receber um número incontável de sensações que vêm e pressionam sobre ele de todos os lados. Se alguma delas for trazida para o campo da consciência, deve ser selecionada com exclusão das demais. O processo da experiência é a seleção de uma seção especial a partir de um todo geral, e então a concentração sobre ela, de modo a torná-la própria, seja como um objeto particular de pensamento, seja como um campo específico de ação.[5] Por fim, como a psicologia ocidental sustenta, os sentidos não fornecem um todo completo, mas um múltiplo — o múltiplo da sensação.

---

1 – Ver Kashmir Shaivaism, de J. C. Chatterji, p.120. Assim, o Professor Lombroso registra o caso de uma mulher que, sendo cega, lia com a ponta da orelha, degustava com os joelhos e cheirava com os dedos dos pés.

2 –Tantrasāra Āhnika, 8.

3 –Ver Kashmir Shaivaism, p.112.

4 –Assim, na Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, I.3.27, diz-se: "Minha mente (Manas) estava distraída em outro lugar. Por isso, não ouvi."

5 –Assim, no texto aqui traduzido mais adiante (post), Manas é descrito como um porteiro que permite que alguns entrem e impede outros de entrar.

Esses “pontos de sensação” devem ser reunidos e integrados em um todo. Essas três funções de atenção, seleção e síntese da multiplicidade discreta dos sentidos pertencem àquele aspecto do corpo mental, o agente interno (Antaḥkaraṇa), chamado Manas.[1] Assim como Manas é necessário aos sentidos (Indriya), estes últimos são necessários para Manas. Pois este é o assento do desejo e não pode existir por si mesmo. É o desejo de perceber ou agir, e, portanto, existe em associação com os Indriyas.

Manas é, assim, o Indriya principal, do qual os sentidos são poderes. Pois, sem a ajuda e a atenção de Manas, os outros Indriyas são incapazes de desempenhar suas respectivas funções; e como esses Indriyas são aqueles da percepção e da ação, Manas, que coopera com ambos, é dito participar tanto do caráter da cognição quanto da ação.

Manas, através da associação com o olho ou outro sentido, torna-se múltiplo, sendo particularizado ou diferenciado por sua cooperação com aquele instrumento particular, o qual não pode cumprir suas funções exceto em conjunção com Manas.

Sua função é dita ser Saṅkalpa-Vikalpa, isto é, a seleção e rejeição a partir do material fornecido pelo Jñānendriya. Quando, após ter sido trazido ao contato com os objetos dos sentidos, ele seleciona a sensação que será apresentada às demais faculdades da mente, aí ocorre o Saṅkalpa.

A atividade de Manas, contudo, não é em si mesma nem um resultado inteligente, nem sentimentos ativos de prazer ou dor. Ele não possui poder independente para se revelar ao experienciador. Antes que as coisas possam ser assim reveladas e realizadas como objetos de percepção, devem ser submetidas à operação de Ahaṅkāra e Buddhi, sem cuja luz inteligente seriam formas escuras, não vistas e desconhecidas pelo experienciador, e os esforços de Manas não passariam de tateios cegos na escuridão.

---

1 – Ver Kashmir Shaivaism, pp. 94-114. Esta é a definição Sāṅkhya e Vedântica. Segundo o Vaiśeṣika, Manas é aquilo que proporciona o conhecimento do prazer, da dor e do Jīvātmā ("Eu sou tal pessoa").

Tampouco as imagens formadas por Manas podem, por si mesmas, afetar o experienciador a ponto de movê-lo de qualquer modo, até que e a menos que o experienciador se identifique com elas por meio de Ahaṅkāra — isto é, tornando-as suas próprias em sentimento e experiência.

Manas, sendo assim uma experiência de atividade na escuridão, invisível e não revelada pela luz de Buddhi, e não movendo o experienciador até que este se identifique com ela em sentimento, é um no qual a qualidade obscurecedora escura (Tamas Guṇa) de Śakti Prakṛti se manifesta de maneira mais evidente.[1]

Este Guṇa também prevalece nos Indriyas e nos objetos sutis de sua operação (Tanmātra). Ahaṅkāra, o "fabricador do eu", é a autoarrogância[2] — isto é, a realização de si mesmo como o "eu" pessoal ou a autoconsciência da experiência mundana, na qual o Jīva se percebe como uma pessoa particular em relação aos objetos de sua experiência. É o poder da auto arrogância pelo qual tudo aquilo que constitui o homem é fundido em um único Ego, e o percepto ou conceito é referido a aquele sujeito pensante específico e torna-se parte de sua experiência.

Quando, portanto, uma sensação é percebida por Manas e determinada por Buddhi, Ahaṅkāra diz: "Sou eu quem percebe isso". Este é o "eu" da consciência fenomênica, como distinto de "isto", o conhecido. Buddhi funciona com seu suporte.[3]

---

1 – Ver Kashmir Shaivaism, p. 116, onde o autor cita a máxima de Kant de que as percepções (Anschauung) sem conceitos são cegas.
2 – Abhimāna. Abhimāno'hamkārah. Ver Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī, 24ª Kārikā, e Livro II, Sūtra 16, Sāṅkhya-Pravacana-Sūtra.
3 – Tam ahaṅkāram upajīvya hi buddhir adhyavasāyati (Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī, supra).

Buddhi, considerada em relação às outras faculdades da experiência, é aquele aspecto do Antaḥkaraṇa que determina (Adhyavasāyātmikā buddhi).[1] “Um homem deve determinar” (Adhyavasayati) aquele que, tendo percebido (Manas), e pensado: “Estou envolvido nesta questão (Ahankāra)” e assim, tendo-se autoafirmado, chega à determinação: “Isso deve ser feito por mim” (Kartavyam etat Mayā).[2] “Deve ser feito” aqui não se refere apenas à ação exterior, mas também à ação mental (Mānasi kriyā), como qualquer determinação por meio da formação de conceitos e perceptos ("É assim") e resoluções ("Deve ser feito"). Buddhi permeia todos os efeitos que não ela mesma. É o Tattva principal porque permeia todos os instrumentos (Indriya), é o receptáculo de todos os Saṁskāras ou tendências kármicas, e é, no Sāṅkhya, a sede da memória.[3] É o princípio pensante que forma conceitos ou ideias gerais, agindo através da instrumentalidade de Ahankāra, Manas e os Indriyas. Nas operações dos sentidos, Manas é o principal; na operação de Manas, Ahankāra é o principal; e na operação de Ahankāra, Buddhi é o principal. Com a instrumentalidade de todos eles, Buddhi age, havendo modificações que ocorrem nela através da instrumentalidade das funções sensoriais.[4] É Buddhi que é a base de toda cognição, sensação e resolução, e que apresenta os objetos ao Puruṣa, isto é, à Consciência. Assim, é dito que Buddhi, cuja característica é a determinação, é o cocheiro; Manas, cuja característica é o Saṅkalpa-vikalpa, são as rédeas; e os sentidos são os cavalos.

---

1 – Sāṁkhya-Pravacana, II. 13. O Sūtra contém "Adhyavasāyo buddhih"; porém, o Comentador aponta que Buddhi não deve ser identificada com suas funções. Buddhi é, assim, chamada de "Nischayakāriṇī" (aquela que determina ou decide).

2 – Sāṁkhya-Tattva-Kaumudī, 23ª Kārikā: "Sarvo vyavaharttā ālocya mattvā aham atrādhikṛta ityabhimatya kartavyam etat mayā iti adhyavasayati."

3 – Sāṁkhya-Pravacana, II. 40-44.

4 – Sāṁkhya-Pravacana, II. 45, 39.

O Jīva é o desfrutador (Bhoktā), isto é, o Ātmā unido com o corpo, os sentidos, *Manas* e *Buddhi*.[1] Em *Buddhi*, predomina o *Sattvaguṇa*; em *Ahaṁkāra*, *Rajas*; em *Manas* e nos *Indriyas* e seus objetos, *Tamas*.

Chitta[2], em seu sentido específico, é aquela faculdade (vṛtti) pela qual a Mente primeiro relembra (smaraṇa) aquilo de que houve anteriormente uma experiência direta (anubhava) ou percepção imediata (pratyakṣa-jñāna) — isto é, cognição imediata. Esse smaraṇa existe apenas até o limite daquilo que efetivamente foi experimentado (anubhava). Pois a lembrança é equivalente, nem mais nem menos, ao que foi previamente conhecido[3]; a lembrança (smaraṇa) sendo, portanto, a evocação disso.

Chintā, por sua vez, é a faculdade pela qual o fluxo de pensamento se fixa, pensa e contempla o objeto (chintā)[4] previamente recordado pelo smaraṇa e anteriormente conhecido e determinado por buddhi. Tal meditação (dhyāna) é realizada através da recordação e fixação da mente sobre percepções e conceitos passados.

Segundo o Vedāṅta, a buddhi determina apenas uma única vez, e a recordação e reflexão subsequente sobre o objeto mental assim determinado é a faculdade da categoria mental separada chamada chitta. O Sāṁkhya, baseado no princípio da economia de categorias, considera smaraṇa e chintā como funções de buddhi[5]. Nas obras aqui traduzidas e também em outros lugares, chitta é, no entanto, comumente usado como um termo geral para designar a mente operativa — ou seja, como sinônimo de Antaḥkaraṇa[6].

---

1 – Comentário de Śaṅkara sobre a Kaṭhopaniṣad, 3ª Valli, 4° Mantra: Ātmendriyamanoyuktaṁ bhoktetyāhur manīṣiṇaḥ; e veja também Sāṁkhya-Pravacana, II.47.

2 – Chetati anena iti cittam. (Aquilo pelo qual se percebe é chamado de citta.)

3 – Assim diz o Pātañjala Sūtra: Anubhūtaviṣayāsaṁpramoṣaḥ smṛtiḥ (Nada é retirado do objeto percebido).

4 – Anusaṁdhānātmikā antaḥkaraṇa-vṛttir iti vedāntaḥ. (É a faculdade do antaḥkaraṇa que investiga no Vedānta.)

5– Sāṁkhyashāstre ca chintāvṛttikasya cittasya, buddhāvevān tarbhāvaḥ. (No Sāṁkhya Śāstra, citta, cuja função é chintā, está incluído na buddhi, I.64.)

6 – Cittam antaḥkaraṇa-sāmānyam. (Citta é o antaḥkaraṇa no geral): Sāṁkhya-Pravacana-Bhāṣya.

NOTA TRATUDORA PORTUGUÊS – Jīvātmā (é alma encarnada), enquanto ātmā é a alma livre do invólucro material.

Para resumir as funções do corpo sutil: os objetos dos sentidos (bhūta, derivados das tanmātras) afetam os sentidos (indriya) e são percebidos por manas, são referidos ao eu por ahaṁkāra e são determinados por buddhi. Esta última, por sua vez, é iluminada pela luz da Consciência (cit), que é o puruṣa; todos os princípios (tattvas) até e incluindo buddhi são modificações de uma prakṛti aparentemente inconsciente. Assim, todos os tattvas trabalham para o gozo do Ser ou puruṣa. Eles não devem ser considerados como coisas existentes independentemente por si mesmas, mas como dotações do Espírito (ātmā). Eles não agem arbitrariamente como querem, mas representam um esforço organizado e cooperativo a serviço do Desfrutador, do Experimentador ou puruṣa.

O corpo sutil é assim composto pelo que se chama os "17", viz. (isto é), buddhi (na qual ahaṁkāra está incluído), manas, os dez sentidos (indriyas) e os cinco tanmātras. Nenhuma menção especial é feita ao prāṇa ou Princípio Vital pelo Sāṁkhya, pelo qual ele é considerado uma modificação do antaḥkaraṇa, e como tal está implicitamente incluído. Os māyāvādins inserem o pañcaka de prāṇas em vez das tanmātras[1].

O Jīva vive apenas em seu corpo sutil ou mental durante o estado de sonho (Svapna). Pois o mundo exterior dos objetos (Mahābhūta) é então excluído e a consciência vagueia no mundo das ideias. O corpo sutil ou alma é imperecível até que a Libertação seja alcançada, quando o Jīvātmā, ou a consciência aparentemente condicionada, deixa de ser assim e se torna a Consciência Suprema ou Paramātmā, o Nirguṇa Śiva. O corpo sutil, portanto, sobrevive à dissolução do corpo grosseiro de matéria, do qual ele parte (Utkramana), e "reencarna"[2] (para usar um termo em inglês) até a Libertação (Mukti).

---

1 – Sāṁkhya-Pravacana-Sūtra, III.9. Veja meu volume sobre "Vida" (Prāṇa-Śakti).

2 – Isto é a transmigração, ou Pretyabhāva, que significa "o surgimento repetidas vezes" — punarutpattiḥ pretya bhāvaḥ, como diz Gautama. Pretya = "tendo morrido", e Bhāva = "o vir a ser (nascimento no mundo) novamente". "Novamente" implica habitualidade: nascimento, depois morte, depois nascimento, e assim sucessivamente, até a emancipação final, que é a Mokṣa, ou Apavarga (liberação), como a Nyāya denomina.

O Liṅgaśarīra não é onipenetrante (Vibhu), pois nesse caso seria eterno (Nitya) e não poderia agir (Kriyā). Mas ele se move e vai (Gati). Como não é Vibhu, deve ser limitado (Paricchinna) e de dimensão atômica (Anuparimāṇa). Ele é indiretamente dependente do alimento. Pois, embora o corpo material seja o corpo de alimento (Annamaya), a Mente depende dele quando associada ao corpo grosseiro. A Mente no corpo sutil carrega os Saṁskāras, que são o resultado de ações passadas. Este corpo sutil é a causa do terceiro ou corpo grosseiro.

Todo o processo de evolução deve-se à presença da vontade de viver e desfrutar, que é resultado da Vāsanā, ou desejo mundano, transportado de vida em vida nos Saṁskāras, ou impressões, feitas sobre o corpo sutil pelo Karma, o qual é guiado por Īśvara. Ao projetar-se para o mundo, o Ser não é apenas dotado das faculdades do corpo sutil, mas também dos objetos grosseiros de prazer sobre os quais tais faculdades se alimentam. Assim, portanto, surge a existência, como uma projeção do Poder (Śakti) da Consciência, o corpo grosseiro de matéria, chamado Sthūla Śarīra.

A palavra Śarīra vem da raiz "Śri", que significa "decair"; pois o corpo grosseiro está, a cada momento, passando por nascimento e morte molecular, até que o Prāṇa, ou vitalidade, abandone o organismo, o qual, enquanto tal, se dissolve. A Alma (Jīvātmā), ao deixar o corpo, não mais se ocupa com ele. Não existe tal coisa como a ressurreição do mesmo corpo. Ele retorna ao pó, e o Jīva, quando reencarna, fá-lo em um novo corpo, o qual, no entanto, como o anterior, é adequado para dar efeito ao seu Karma.

Nota da tradutora para o português – I. O Advaita Vedāṅta conhece 3 corpos: (1) Sthūla Śarīra (Corpo Grosso); (2) Sūkṣma Śarīra (Corpo Sutil) – composto por 17 compontentes (5 jñānendriyas, 5 karmendriyas, 5 prāṇas, Manas (mente), Buddhi (intelecto), Ahaṅkāra (ego), e Citta (memória)), e (3) Kāraṇa Śarīra (Corpo Causal) – o corpo de ignorância primordial (avidyā), a causa sutil de todos os outros corpos.

Também no Vedānta: Os Cinco Invólucros (Pañca Kośas - da Taittirīya Upaniṣad) – 1. Annamaya Kośa – O corpo de alimento (corresponde ao Sthūla Śarīra); 2. Prāṇamaya Kośa – Corpo de energia vital (prāṇa); 3. Manomaya Kośa – Corpo mental; 4. Vijñānamaya Kośa – Corpo da inteligência/discernimento (buddhi); 5. Ānandamaya Kośa – Corpo de bem-aventurança (associado ao Kāraṇa Śarīra).

II. O Sāṅkhya de Kapila Muni apresenta uma estrutura dualista: Puruṣa (consciência) e Prakṛti (matéria). Embora o termo "corpos" não seja usado exatamente como no Vedānta, os princípios se correlacionam da seguinte forma: 1. Sthūla Śarīra: Produto da manifestação dos cinco elementos grosseiros (mahābhūtas). 2. Sūkṣma Śarīra: Formado pelas 19 tattvas da manifestação sutil: 5 tanmātras (essências sensoriais); 5 jñānendriyas; 5 karmendriyas; e Manas, Buddhi, Ahaṅkāra, Citta. Além disso, segundo Sāṅkhya, o ciclo de reencarnação ocorre enquanto o vínculo entre Puruṣa e Prakṛti permanece.

III. Trika Śaivismo da Caxemira (ou Śaiva Tantra / Śaiva Siddhānta). O Śaivismo da Caxemira oferece uma visão mais sutil e esotérica, envolvendo os 36 tattvas. Classificação dos corpos (segundo Abhinavagupta e Kṣemarāja): 1. Sthūla Śarīra (Corpo Grosso): Manifestação dos tattvas de Bhūmi até Prithvī (elementos grosseiros e órgãos físicos). 2. Sūkṣma Śarīra (Corpo Sutil): Inclui os tattvas de Indriyas (órgãos de conhecimento e ação), Antaḥkaraṇa (mente, intelecto, ego), e as energias vitais (prāṇas). 3. Kāraṇa Śarīra (Corpo Causal): Relacionado aos tattvas mais sutis, incluindo o Māyā tattva e as kañcukas (limitadores: kala, vidyā, rāga, kāla, niyati). 4. Mahākāraṇa Śarīra (Corpo Supra-Causal ou Corpo Divino): Alguns autores incluem ainda um corpo além do causal, relacionado aos tattvas de Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara e Śuddha Vidyā – representando o estado de consciência pura antes da manifestação.

IV. Yoga Tantra e outras escolas esotéricas (Kaula, Nātha, etc.). Na tradição do Nātha Sampradāya, bem como em muitos tantras hindus, também se trabalha com conceitos de múltiplos corpos energéticos: 1. Corpo Físico (Annamaya); 2. Corpo Energético ou Prânico (Prāṇamaya); 3. Corpo Mental (Manomaya); 4. Corpo de Sabedoria (Vijñānamaya); e 5. Corpo de Bem-aventurança (Ānandamaya). Além desses, algumas linhagens Kaula falam em: 1. Corpo de Luz (Tejas Śarīra); 2. Corpo de Som (Nāda Śarīra); 3. Corpo Vajra (indestrutível – no sentido tântrico de "vajra de consciência imortal").

V. Vedāṅta e Siddha Yoga (Gorakṣanātha, etc.). Nas tradições Siddha (como os Nāthas e alguns Yogīs do Sul da Índia): 1. Corpo Adhibhautika: Físico; 2. Corpo Adhidaivika: Energético ou astral; e 3. Corpo Adhyātmika: Causal / espiritual. Eles também trabalham com conceitos como Kāya Siddhi, a perfeição do corpo através da transformação alquímica (rasa siddhi), levando ao que chamam de 4. Divya Śarīra (Corpo Divino).

O Sthūla Śarīra, com seus três Doṣas (*Vata, Pitta, Kapha*), seis Kośas, sete Dhātus, dez Fogos, e assim por diante,[1] é o corpo perecível composto por combinações dos cinco elementos grosseiros sensíveis da matéria (Mahābhūta), que está em constante decadência, e que ao final é dissolvido em seus constituintes na morte.[2] Este é o corpo de alimento segundo o Vedāṅta (Annamaya Kośa), assim chamado porque é sustentado por alimento que é convertido em quilo (Rasa): sangue, carne, gordura, osso, medula e os componentes germinativos do organismo grosseiro. O Jīva vive neste corpo quando está no estado de vigília (Jāgrat).

O corpo humano, físico ou grosseiro, é, segundo a ciência ocidental, composto por certos compostos dos quais os principais são: água, gelatina, gordura, fosfato de cálcio, albumina e fibrina; e destes, a água constitui cerca de dois terços do peso total. Essas substâncias são compostas por elementos mais simples, não metálicos e metálicos, dos quais os principais são o oxigênio (na proporção de cerca de dois terços), hidrogênio, carbono, nitrogênio, cálcio e fósforo. Indo um passo além, embora a suposta indestrutibilidade dos elementos e seus átomos ainda seja afirmada por alguns como apresentando o caráter de uma "verdade prática", experimentos recentes tendem a restabelecer a antiga hipótese de uma única Substância Primordial à qual essas várias formas de matéria podem ser reduzidas, com o resultado da possível e até então ridicularizada transmutação de um elemento em outro; pois cada um é apenas uma das manifestações plurais da mesma unidade subjacente.

---

1 – Veja a Introdução da minha edição do Prapañcasāra Tantra, Vol. III, "Tāntrik Texts".
2 – Decadência e morte são duas das seis Ūrmis, que, juntamente com fome e sede, tristeza e ignorância, são características do corpo (Dehadharma); Prapañcasāra Tantra, II.

Pesquisas científicas recentes mostraram que essa substância original não pode ser a "matéria" científica — ou seja, aquela que possui massa, peso e inércia. A matéria foi desmaterializada e reduzida, segundo as hipóteses atuais, a algo que difere profundamente da "matéria" como é conhecida pelos sentidos. Esta substância última é considerada o Éter em estado de movimento. A hipótese científica atual parece ser a seguinte: o fator físico mais simples e último a partir do qual o universo surgiu é o movimento de e em uma substância chamada "Éter", que não é a "matéria" científica. Os movimentos dessa substância dão origem, do ponto de vista realista, à noção de "matéria". Assim, a matéria é, em sua base, una, não obstante a diversidade de suas formas. Seu elemento último, na análise final, é de um só tipo, e as diferenças nos vários tipos de matéria dependem dos diversos movimentos da partícula última e de suas combinações subsequentes.

Dada tal unidade de base, é possível que uma forma de matéria se transforme em outra. A teoria indiana aqui descrita concorda com as especulações ocidentais às quais nos referimos, ao afirmar que o que os ocidentais chamam de matéria científica ou ponderável não existe de forma permanente, mas diz que existem certos movimentos ou forças (cinco em número) que produzem a matéria sólida, e que são, em última análise, redutíveis ao éter (Ākāśa). Contudo, o Ākāśa e o "Éter" científico não são em todos os aspectos a mesma coisa. Este último é uma substância última, não uma "matéria", tendo movimentos vibratórios e oferecendo o meio para a transmissão da luz. O Ākāśa é uma das forças grosseiras dentro das quais a Potência Primordial (Prakṛti-Śakti) se diferencia. Considerado objetivamente, o Ākāśa é uma vibração[1] na substância da Prakṛti, da qual ele é uma transformação, na qual as demais forças são observadas em operação.

---

1 – É Spandaśīla (vibratório), segundo o Sāṅkhya; pois os produtos compartilham o caráter da Prakṛti original vibrante, e esses produtos não são, como a própria Prakṛti, onipenetrantes (Vibhu). O Sūtrakāra da escola Vaiśeṣika considera-a como um continuum imóvel, incolor (Nirūpa), universal (Sarvavyāpi). Não é um efeito e é Vibhu, portanto, não pode vibrar (Gatikriyā). Os comentaristas argumentam que, sendo uma Dravya ou substância, ela deve possuir a qualidade geral (Dharma) da Dravya, que é a Kriyā — isto é, ação. Veja meu volume sobre "Matter".

Por fim, o Ākāśa não é um princípio último, mas ele próprio é derivado do Tanmātra supersensível, com sua qualidade (Guṇa) através da qual o Ākāśa afeta os sentidos; e esse Tanmātra é, por sua vez, derivado do princípio mental formador do ego (Ahaṅkāra), ou consciência pessoal produzida a partir da consciência suprapessoal do Jīva como tal (Buddhi), que emana da energia-raiz, ou Prakṛti-Śakti, a causa e base de todas as formas de força ou substância "material". Por trás de ambos — "matéria" e mente — está a energia criativa (Śakti) do Supremo, que é a causa do universo e da própria Consciência.

A matéria afeta o Jīva de cinco maneiras diferentes, despertando nele as sensações de olfato, paladar, visão, tato e audição. Como já explicado, os Tanmātras são suprassensíveis, sendo qualidades abstratas, enquanto os sentidos percebem suas variações apenas em objetos particulares. Esses particulares sensoriais são produzidos a partir dos gerais ou Universais.

A partir do Śabda Tanmātra e das combinações deste com os outros Tanmātras são produzidos os Bhūtas grosseiros (Mahābhūta), que, como coisas de magnitude física perceptível pelos sentidos, aproximam-se da definição ocidental de "matéria sensível discreta". Esses cinco Mahābhūtas são Ākāśa (Éter), Vāyu (Ar), Tejas (Fogo), Āpas (Água) e Pṛthvī (Terra). Seu desenvolvimento ocorre a partir do Tanmātra, de uma unidade daquilo que é conhecido na matéria sensível como massa (Tamas), carregada com energia (Rajas), pela acumulação gradual de massa e redistribuição de energia. O resultado disso é que cada Bhūta é mais grosseiro do que aquilo que o precede, até que se alcance a "Terra". Esses cinco Bhūtas não têm conexão com os "elementos" ingleses assim chamados, nem, de fato, são elementos no sentido ocidental, sendo derivados dos Tanmātras.

Considerados de forma dinâmica e objetiva, eles são (progredindo a partir do Ākāśa) tidos como cinco formas de movimento nas quais a Prakṛti se diferencia, a saber: movimento não obstrutivo e multidirecional irradiando linhas de força em todas as direções, simbolizado como os "Cabelos de Śiva",[1] proporcionando o espaço (Ākāśa, éter) no qual as outras forças operam; movimento transversal[2] e locomoção no espaço (Vāyu, ar); movimento ascendente que gera expansão (Tejas, fogo); movimento descendente que dá origem à contração (Āpas, água); e aquele movimento que produz coesão *(pṛthvī, terra)*, cuja característica de obstrução é o oposto da natureza não obstrutiva do éter no qual ele existe e do qual ele e os outros Tattvas surgem.

O primeiro é percebido pela audição através de sua qualidade (Guṇa) de som (Śabda);[3] o segundo pelo tato, através da resistência e sensação;[4] o terceiro pela visão como cor;[5] o quarto pelo paladar através do sabor; e o quinto pelo olfato, através do odor, que é produzido pela matéria apenas na medida em que participa do estado sólido.[6]

---

1 – "Kashmir Shaivism", p. 182, onde se sugere que as linhas do campo magnético estão conectadas com as linhas de Dik (direção), como linhas de energia etérea.
2 – Vāyu, como diz o Prapañcasāra Tantra, é caracterizado pelo movimento (Chalanapara). A raiz sânscrita Va = mover-se. Ver Suśruta, Vol. II, p. 2, ed. Kavirāj Kunja Lāla Bhīṣagratna.
3 – Segundo as concepções ocidentais, é o ar que é a causa do som. De acordo com as concepções indianas, o éter (Āśraya) é o substrato do som, e o Ar (Vāyu) é um auxiliar (Sahakārī) em sua manifestação.
4 – Aqui, "toque" não é usado no sentido de todas as formas de contato, pois forma e solidez ainda não estão desenvolvidas, mas sim como aquele contato particular através do qual se percebe a qualidade térmica das coisas.
5– Fogo é o nome ou a ação que constrói e destrói formas.
6 – Toda matéria no estado sólido (Pārthiva), que dá origem ao cheiro, está no estado de terra — por exemplo, metais, flores etc.

A “terra” obstrutiva, dura e estável, é aquilo que pode ser fundido, saboreado, visto e tocado, e que existe no espaço, o qual é conhecido pela audição — isto é, pelos sons nele existentes. A suave “água” é aquilo que é saboreado, visto e tocado no espaço. “Fogo” é aquilo que é visto e tocado — isto é, sentido como temperatura — no espaço. “Ar” é aquilo que é sentido no espaço. E o som que é ouvido é aquilo pelo qual a existência do “Éter” é conhecida. Esses Bhūtas, quando combinados, constituem o universo material. Cada coisa nele existente, sendo assim composta de todos os Bhūtas, revela-se, segundo os Tantras, como uma inter-relação entre forma, cor e som — uma verdade de profunda importância ritual.

Assim, cada um dos sons da fala ou da música possui uma forma correspondente, que agora já foi tornada visível ao olho pelo fonoscópio.[1] Deste modo, os surdos podem perceber os sons pelos olhos, assim como, pelo optofone, os cegos podem ler através da audição.

No mesmo Śāstra, várias cores e figuras (Maṇḍalas) são atribuídas aos Tattvas para representá-los. Ākāśa é representado por um diagrama circular branco transparente no qual, segundo alguns relatos, há pontos (Chidra = buraco), assim exibindo os interstícios que o Ākāśa produz; pois o Ākāśa, sendo onipenetrante, intercala-se entre cada um dos Tattvas dos quais estes evoluem a partir dele.

Vāyu é representado por um diagrama hexagonal, cinza esfumaçado;[2] Tejas, por um diagrama triangular vermelho; Āpas, por um diagrama branco em forma de crescente; e Pṛthvī, por um diagrama quadrangular amarelo, que, como representação superficial do cubo, denota bem a noção de solidez.

---

1 – Quando palavras são faladas ou cantadas em uma pequena trombeta acoplada ao instrumento, um disco giratório parece se fragmentar em vários padrões, que variam com as modificações no som.

2 – Sobre este e outros diagramas, veja as lâminas coloridas dos Cakras.

Da mesma forma, a cada Devatā também é atribuído um Yantra, ou diagrama, que é uma sugestão da forma assumida pela Prakṛti em evolução ou pelo corpo daquela Consciência particular.

O corpo grosseiro é, então, uma combinação dos componentes desses Mahābhūtas, deriváveis do Tattva de Ākāśa ("Éter").

Os Bhūtas e os Tanmātras, como partes desses componentes, permeiam o corpo, mas certos Bhūtas são considerados como tendo centros de força em regiões específicas. Assim, os centros (Cakra) da "Terra (*Mūlādhāra*)" e da "Água (*Svādhiṣṭhāna*)" são os dois mais baixos no tronco do corpo. O "Fogo (*Maṇipūra*)" predomina na região abdominal central, e o "Ar (*Anāhata*)" e o "Éter (*Viśuddhī*)" nos dois centros mais elevados, no coração e na garganta. Esses cinco Tanmātras, cinco Bhūtas e os dez sentidos (Indriyas) que os percebem são conhecidos como os vinte grandes Tattvas grosseiros, que são absorvidos no Yoga nos centros do tronco corporal.

Os quatro restantes Tattvas mentais sutis (Buddhi, Ahaṅkāra, Manas) e Prakṛti têm seus centros específicos de atividade na cabeça (*Ājñā*). Novamente, os Bhūtas podem manifestar-se especialmente em outras partes do organismo corporal. Assim, Pṛthvī (*terra*) manifesta-se como os ossos ou músculos; Āpas (*água*), como urina e saliva; Tejas (*fogo*), como fome e sede; Vāyu (*ar*), na apreensão e no caminhar. O Fogo é múltiplo, seu grande mistério sendo saudado por muitos nomes. Assim, Tejas se manifesta tanto como luz quanto como calor, pois, como diz Helmholtz, o mesmo objeto pode afetar os sentidos de diferentes maneiras. A mesma forma de radiação solar, que é chamada de luz quando incide nos olhos, é chamada de calor quando incide na pele. Agni manifesta-se nos fogos domésticos e umbilicais; como Kāmāgni no centro Mūlādhāra; em Vadavā ou fogo submarino; e no "Relâmpago" da Suṣumnā, no canal espinhal.

A matéria, assim, existe nos cinco estados: etérico[1], aéreo[2], ígneo[3], fluídico[4] e sólido[5]. Pṛthvī não denota apenas o que é popularmente chamado de "Terra". Toda substância sólida (Pārthiva), odorífera, está no estado de Pṛthvī. Toda substância em estado fluídico (Āpya) está no estado de Āpas, pois tudo aquilo que possui resistência coesiva está no domínio de Pṛthvī. Este último, portanto, é a vibração coesiva, a causa da solidez, da qual a terra comum é uma forma grosseira composta. Toda matéria em condição aérea (Vāyava) está no estado de Vāyu. Estas são todas diferenciações primárias da matéria cósmica em um universo de movimento sutil e fino. Os Tattvas, considerados objetivamente, evocam nos Indriyas os sentidos de olfato, paladar, visão, tato e audição.

O corpo grosseiro é, assim, uma combinação dos componentes desses Mahābhūtas, deriváveis em última instância do Éter (Ākāśa), que por sua vez evoluiu da maneira descrita. Os corpos grosseiro e sutil, acima descritos, são vitalizados e mantidos juntos como um organismo pelo Prāṇa, que evoluiu a partir da energia ativa (Kriyā Śakti) do Liṅga Śarīra. Prāṇa, ou o princípio vital, é a relação especial da Ātmā com uma certa forma de matéria pela qual, nessa relação, a Ātmā organiza e estrutura-se como meio de ter experiência.[6] Essa relação especial constitui o Prāṇa individual no corpo individual.

O Prāṇa cósmico e onipenetrante não é Prāṇa nesse sentido grosseiro, mas é um nome para o Brahman como o autor do Prāṇa individual. O Prāṇa individual está limitado ao corpo particular que ele vitaliza, e é uma manifestação, em todas as criaturas respirantes (Prāṇī), da atividade criadora e sustentadora do Brahman, que é representado nos corpos individuais pela Devī Kuṇḍalinī.

---

1 – Onipenetrante (Sarvavyāpi), embora relativamente assim no Sāṅkhya, e incolor (Nirūpa). Quanto à vibração, ver anteriormente.
2 – Com movimentos que não são retos (Tiryag-gamana-śīla).
3 – Iluminando (Prakāśa) e aquecendo (Tāpa).
4 – Líquido (Tarala), móvel (Chalanāśīla). Possui a qualidade de Sneha, pela qual as coisas podem ser enroladas formando um aglomerado (Piṇḍa), como a farinha umedecida ou a terra. Algumas coisas sólidas tornam-se líquidas por um tempo devido ao calor; e outras tornam-se sólidas, sendo a Jāti (espécie) destas ainda a da água (Jalatva).
5 – Sem cavidade, denso (Ghana), firme (Dṛḍha), combinado (Saṅghāta) e duro (Kathina).
6 – "Hindu Realism", p. 84. Veja meu volume sobre "Life".

Todos os seres, sejam Devatās, homens ou animais, existem apenas enquanto o Prāṇa permanece dentro do corpo. Ele é a duração vital de todos.[1] O que é a vida tem sido objeto de disputa na Índia[2] assim como em outros lugares. Os materialistas da escola Lokāyata consideravam a vida como o resultado das combinações químicas dos elementos, da mesma forma que a propriedade inebriante das bebidas espirituosas resulta da fermentação de arroz e melaço não intoxicantes, ou como se supunha que a geração espontânea ocorresse sob a influência de um calor suave. Isso é negado pelo Sāṁkhya.

Embora o Prāṇa e suas cinco funções sejam chamadas de Vāyu, a Vida, segundo esta escola, não é um Vāyu no sentido de uma mera força biomecânica, nem de um mero movimento mecânico resultante da impulsão de tal Vāyu.

Segundo a visão desta escola, Prāṇa, ou vitalidade, é a função comum da mente e de todos os sentidos, tanto sensoriais (Jñānendriya) quanto motores (Karmendriya), que resultam no movimento corporal. Assim como várias aves, quando confinadas em uma mesma gaiola, fazem com que a gaiola se mova por se moverem individualmente, também a mente e os sentidos fazem o corpo mover-se enquanto estão engajados em suas respectivas atividades. A vida é, então, um resultado das várias atividades simultâneas de outros princípios ou forças no organismo.

---

1 – Kauṣītaki Upaniṣad, 3.2.
2 –Veja meu volume sobre “Life”.

Os Vedantistas concordam na visão de que o Prāṇa não é nem o Vāyu nem sua operação, mas negam que seja o mero resultado das atividades concomitantes do organismo, e sustentam que é um princípio separado, independente, e uma forma "material" assumida pela Consciência universal. A vida é, portanto, um princípio sutil que permeia todo o organismo e que não é o Vāyu grosseiro, mas é toda aquela força sutil de natureza aparentemente inconsciente, uma vez que tudo o que não é a Ātmā ou Puruṣa é, segundo o Māyāvāda Vedāṅta e o Sāṅkhya, inconsciente ou, em termos ocidentais, "material" (Jada).[1]

O corpo externo grosseiro é heterogêneo (Paricchinna), ou seja, composto de partes distintas ou bem definidas. Por outro lado, o eu Prāṇamaya que reside dentro do eu Annamaya é uma unidade homogênea e indivisível (Sādhāraṇa), permeando todo o corpo físico (Sarvapindavyāpin). Não é dividido em regiões distintas (Asādhāraṇa), como é o caso do Piṇḍa, ou corpo físico microcósmico. Diferente deste último, não possui órgãos especializados, cada um desempenhando uma função específica. É uma unidade homogênea (Sādhāraṇa) presente em cada parte do corpo, que ela anima como seu eu interior.

O Vāyu[2] que percorre o corpo é a manifestação, autoexistente, da energia sutil, invisível, onipenetrante e divina da vida eterna. É chamado assim pelo fato de sua circulação contínua através do universo. Invisível na forma, mas manifesto em suas operações. Pois determina o nascimento, crescimento e decadência de todos os organismos animados, e assim recebe a homenagem de todos os seres criados.

---

1 – Veja o Comentário sobre a *Taittirīya Upaniṣad*, editado por Mahādeva Śāstri, e o Apêndice C, de Dr. Brojendra Nāth Seal, na obra de Professor B. K. Sarkar: *The Positive Background of Hindu Sociology*, onde são dadas outras autoridades adicionais. Por "inconsciente" no Vedānta, entende-se que algo é objeto da consciência, e não que seja inconsciente em si mesmo, pois tudo é essencialmente consciência.

2 – No sentido de *Prāṇa*. A raiz sânscrita *vā* = mover-se. Ver *Suśruta*, Vol. II, p. 2, ed. Kavirāj Kunja Lāla Bhīṣagratna.

Como Vāyu vital, sua ação é instantânea, irradiando como força nervosa através do organismo em correntes constantes. Em sua condição normal, mantém um estado de equilíbrio entre os diferentes Doṣas[1] e Dhātus[1], ou princípios fundamentais do corpo. O Vāyu corporal é dividido, assim como os princípios chamados Pitta[1] e Kapha[1], em cinco principais divisões, de acordo com as diferenças de localização e função.

O Vāyu, conhecido em seu aspecto corporal como Prāṇa, a força universal da atividade vital, ao entrar em cada indivíduo, divide-se em dez funções (Vṛtti), das quais cinco são principais. A primeira, ou respiração, carrega o mesmo nome (Prāṇa) que aquele dado à força considerada em sua totalidade — a função pela qual o ar atmosférico, com sua vitalidade penetrante, que foi primeiramente puxado de fora para dentro do sistema corporal, é expirado.[2]

No plano físico, o Prāṇa manifesta-se no corpo animal como a respiração através da inspiração (Sa), ou Śakti, e da expiração (Ha), ou Śiva. A respiração é, por si mesma, um mantra, conhecido como o mantra que não é recitado (Ajapā-mantra, *So-ham*), pois é pronunciado sem volição.[3]

---

1 – Veja a Introdução ao terceiro volume de Tāntrik Texts, onde esses termos são explicados. Os Devatās desses Dhātus são as Ḍākinīs e as outras Śaktis nos Cakras. Veja meu volume sobre “Life”.

2 – Os Vāyus possuem outras funções além das mencionadas. A matéria aqui foi exposta apenas de forma geral. Veja Suśruta Saṁhitā, citado anteriormente (ante), onde se afirma que o Prāṇa não é o sopro físico, que é uma coisa grosseira, mas aquela função da força vital que se manifesta na respiração.

3 – Assim diz o Niruttara Tantra (Capítulo IV): Ham-kāreṇa bahir yāti sah-kāreṇa viśet punaḥ | Hamseti paramaṁ mantraṁ jīvo japati sarvadā || (Por Ham-kāra ele sai, e por Sah-kāra ele entra novamente. Um Jīva sempre recita o Supremo Mantra Haṁsaḥ/So-ham.) Veja também Dhyānabindu Upaniṣad.

A corrente divina é o movimento de Ha e Sa. Esse movimento, que existe em todos os planos da vida, é, para o plano terrestre (Bhūrloka), criado e sustentado pelo Sol, cujo sopro solar é a causa da respiração humana, com seus movimentos centrífugo e centrípeto, sendo o correspondente, no homem, do movimento cósmico dos Haṁsaḥ ou Śiva-Śakti Tattvas, que são a alma do Universo.

O Sol não é apenas o centro e sustentador do sistema solar,[1] mas a fonte de toda a energia disponível e de toda a vida física na Terra. Junto com a luz solar, emana da esfera uma vasta radiação invisível, o pré-requisito de toda vida vegetal e animal. São esses raios invisíveis que, segundo a ciência, sustentam o mistério de toda vida física. O Sol, como o grande luminar, é o corpo do Deus Solar, uma grande manifestação do Sol Espiritual Interior.[2]

Apāna, o "sopro" descendente que age contra o Prāṇa, governa as funções excretoras; Samāna acende o fogo corporal e governa os processos de digestão e assimilação; Vyāna, ou "respiração" difusa, está presente em todo o corpo, efetuando a divisão e a difusão, resistindo à desintegração e mantendo o corpo unido em todas as suas partes; e Udāna, o Vāyu ascendente, é o chamado "sopro ascendente".

Prāṇa está no coração; Apāna no ânus; Samāna no umbigo; Udāna na garganta; e Vyāna permeia todo o corpo[3]. Ao dizer-se "umbigo" e assim por diante, não se quer dizer que o Vāyu esteja no umbigo propriamente dito, mas naquela região do corpo assim designada — a região abdominal e seu centro, o Maṇipūra Cakra.

---

1 – Diz-se que o Sol contém a maior parte da matéria total do sistema solar, enquanto transporta apenas cerca de 2% de seu momento de momentum.
2 – As obras de Yoga falam da Lua da mente (Cicchandra). É essa Lua espiritual que é mostrada na capa deste livro, abraçada pela Serpente Kuṇḍalinī.
3 – Amṛtanāda Upaniṣad, vv. 84, 85 — Edição Anandaśrama, Vol. XXIX, p. 48; Śāṇḍilya Upaniṣad, Cap. I. Veja também, quanto ao Prāṇa, Cap. II do Prapañcasāra Tantra. Também se diz que o Prāṇa está na ponta das narinas (Nāsāgrāvartī), e outros também afirmam que está em outros locais. Essas localidades denotam sedes específicas de função. Veja meu volume sobre "Life".

Os cinco Vāyus menores são: Nāga, Kūrma, Krikara, Devadatta e Dhanañjaya, que se manifestam no soluço, no abrir e fechar dos olhos, na digestão[1], no bocejo e naquele Vāyu "que nem mesmo abandona o cadáver".

As funções do Prāṇa podem ser cientificamente definidas da seguinte forma: Apropriação (Prāṇa), Rejeição (Apāna), Assimilação (Samāna), Distribuição (Vyāna) e Emissão (Udāna). O Prāṇa representa a ação reflexa involuntária do organismo e os Indriyas são um aspecto de sua atividade voluntária.

No caso do Prāṇa individualizado, ou princípio que vitaliza o organismo animal durante sua vida terrena, pode-se dizer, quando considerado como um princípio independente, que é uma força mais sutil do que aquela que se manifesta como matéria terrestre que ele vitaliza. Em outras palavras, segundo esta teoria, a Ātmā dá vida aos organismos terrenos por meio do Prāṇa terrestre, que é uma das manifestações daquela Energia que emana da e tem como base a Ātmā onipenetrante, enquanto Śakti.

A Ātmā, como tal, não possui estados, mas na linguagem mundana falamos desses estados. Assim, a Māṇḍūkya Upaniṣad[2] fala dos quatro aspectos (Pāda) do Brahman.

Chaitanya, ou Consciência nos corpos, é imanente nos corpos individual e coletivo, grosseiro, sutil e causal, e transcende todos eles. Um e o mesmo Cit pervade e transcende todas as coisas, mas recebe diferentes nomes para marcar seus diferentes aspectos no Jīva. Sendo o Cit imutável, ele mesmo não possui estados; pois os estados só podem existir nos produtos da Prakṛti-Śakti mutável. No entanto, no aspecto do Jīva, existem diversos estados que, embora informados pelo mesmo Cit, podem, deste ponto de vista, ser chamados de estados de consciência.[3]

---

1 – Kṣudhākara; literalmente, "criador de apetite".
2 – Esta Upaniṣad oferece uma análise dos estados de consciência em todos os planos, e deve ser estudada em conexão com a Kārikā de Gauḍapāda sobre o mesmo tema, juntamente com o Comentário de Śaṅkarācārya sobre esta última.
3 – Descrito em detalhe adiante.

No mundo manifesto, a Consciência aparece em três estados (Avasthā), a saber[1]: vigília (Jāgrat), sonho (Svapna) e sono profundo sem sonhos (Suṣupti).

No estado de vigília, o Jīva está consciente dos objetos externos (Bahiḥprajña), sendo o desfrutador grosseiro desses objetos através dos sentidos (Sthūlabhuk).[2] O Jīva neste estado é chamado de Jāgari — isto é, aquele que assume para si o corpo grosseiro chamado Viśva. Aqui, a consciência do Jīva está no corpo grosseiro.

No sonho (Svapna), o Jīva está consciente dos objetos internos (Antaḥprajña), sendo o desfrutador daquilo que é sutil (Praviviktabhuk) — ou seja, impressões deixadas na mente pelos objetos percebidos no estado de vigília. Os objetos dos sonhos têm realidade apenas externa para o sonhador, enquanto os objetos percebidos durante a vigília têm tal realidade para todos que estão naquele estado. A mente cessa de registrar novas impressões e trabalha apenas com aquilo que foi registrado no estado de vigília.

O primeiro estado (*Jāgrat*) é o da percepção sensorial. Aqui, o ego vive num mundo mental de ideias, e o Jīva está no corpo sutil. Ambos esses estados são estados de dualidade, nos quais a multiplicidade é experienciada.[3]

---

1 – Veja a Māṇḍūkya Upaniṣad (onde esses estados são analisados), juntamente com a Kārikā de Gauḍapāda e o Comentário de Śaṅkarācārya sobre a mesma.
2 – Māṇḍūkya Upaniṣad, Mantra 3. Prapañcasāra Tantra: Svairindriyaiḥ yadātmā bhuṅkte bhogān sa jāgaro bhavati. (Capítulo XIX, Tāntrik Texts, Vol. III). Tradução: "Quando o Ātmā, por meio dos seus próprios sentidos, desfruta os objetos sensoriais, então ele está no estado de vigília (Jāgara)." Veja também Īśvarapratyabhijñā: Sarvakṣhagocaratvena yā tu vāhyatayā sthitā. (citado por Bhāskarārāya no Comentário ao v. 62 da Lalitā). Tradução: "Aquela (consciência) que está situada na condição de percepção de todos os objetos externos."
3 – Veja Māṇḍūkya Upaniṣad, Mantra 4. Īśvarapratyabhijñā: Manomātrapthe' dhyakṣhaviśhayatvena vibhramāt | Spaṣṭāvabhāsābhāvānāṁ sṛṣṭiḥ svapnapadam matam || (Citado na Lalitā, sob o v. 113). Tradução: "A criação (experienciada no sonho) é considerada como o estado de sonho, sendo ela limitada ao caminho apenas da mente (manomātra-pathe), sendo um objeto apenas da percepção interior (dhyakṣa-viṣayatvena), devido à ilusão, e pela ausência da manifestação clara das coisas objetivas." Prapañcasāra Tantra: Saṁjñārahitair api tair asyānubhavo bhavet punaḥ svapnaḥ || Tradução: "Mesmo por aqueles (objetos) que estão desprovidos de nomes (saṁjñā-rahitaiḥ), ocorre a experiência dele (pelo Jīva); novamente é sonho."

O terceiro estado, ou o estado de sono profundo sem sonhos (Suṣupti), é definido como aquele que não é nem vigília nem sonho, e no qual as variadas experiências dos dois estados anteriores são fundidas numa experiência simples (Ekibhūta), como a variedade do dia que se perde na noite sem extinção de tal variedade. A consciência não é objetiva (Bahiḥprajña), nem subjetiva (Antaḥprajña), mas uma consciência simples e indiferenciada, sem objeto além de si mesma (Prajñānaghana).

Na vigília, a consciência do Jīva está associada à mente e aos sentidos; no sonho, os sentidos estão retraídos; no sono profundo, a própria mente também está retraída. O Jīva, chamado Prajña, está, por ora, fundido em seu corpo causal (Kāraṇa śarīra) — isto é, a Prakṛti inseparavelmente associada à Consciência — ou seja, com aquele estado de Consciência que é a semente a partir da qual os corpos sutil e grosseiro crescem. O estado é de bem-aventurança (Ānanda). O Jīva não está consciente de coisa alguma[1], mas ao despertar preserva apenas a noção: "Feliz eu dormi; não estava consciente de nada."[2] Este estado é, portanto, aquele que tem como seus objetos o sentido da ausência de qualquer coisa.[3]

Enquanto os dois estados anteriores desfrutam de objetos grosseiros e sutis, respectivamente, este é o desfrutador apenas da bem-aventurança (Ānandabhuk) — isto é, uma simples bem-aventurança sem objeto. O Senhor é sempre o desfrutador da bem-aventurança, mas nos dois primeiros estados Ele a desfruta através dos objetos. Aqui Ele a desfruta livremente, sem objeto ou sujeito.

Deste modo, o estado de Suṣupti aproxima-se da Consciência do Brahman. Mas ainda não é isso em sua pureza, pois, como os outros dois estados, também está associado com a ignorância (Avidyā), os dois primeiros com Vikṛti e o último com Prakṛti.

---

1 – Este estado, quando nada é sonhado, é mais raro do que geralmente se supõe.

2 – Veja Pātañjala Yoga Sūtra: Sukham ahaṁ asvāpsam na kiñcid avediṣam iti smaraṇāt. Tradução: "Feliz eu dormi; nada soube" — essa é a recordação.

3 – Abhāvapratyayālambanāvṛttir nidrā. Tradução: "O sono (nidrā) é aquela modificação (vṛtti) da mente que tem por suporte a impressão de ausência (abhāvapratyaya-ālambana)." Veja também Prapañcasāra Tantra: Ātmanirudyuktatayā nairākulyaṁ bhavet suṣuptir api (Capítulo XIX, Vol. III, dos Tāntrik Texts*). Tradução: "Mesmo o sono profundo (suṣupti) ocorre com calma devido à conexão com o Eu (Ātmanirudyuktatayā), sendo livre de agitação (nairākulya)."

Além disso, o estado que existe é o "quarto" (Turīya). Aqui, a experiência pura chamada Śuddhavidyā é adquirida através do Samādhiyoga. O Jīva no estado de Suṣupti é dito estar no corpo causal (Kāraṇa śarīra), e o Jīva no estado de Turīya é dito estar no grande corpo causal (Mahākāraṇa śarīra).[1]

Além deste, há, segundo alguns, um quinto estado, "além do quarto" (Turīyātīta), que é alcançado através da firmeza no quarto estado. Aqui é atingido o Īśvara Tattva. Este é o estado de consciência denominado Unmeṣa, do qual o Sadākhyā Tattva é o Nimeṣa.[2] Ao ultrapassar "o imaculado, alcança-se a mais elevada igualdade" e se funde no Supremo Śiva.

As divisões acima — Viśva, Taijasa e Prajña — referem-se ao Jīva individual. Mas há também o Jīva coletivo ou cósmico, que é o agregado dos Jīvas individuais de cada estado particular.[3] No macrocosmo, esses Jīvas coletivos[4] são chamados de Vaiśvānara (correspondente ao corpo individual de Viśva), Hiraṇyagarbha (correspondente ao corpo individual de Taijasa) e Sūtrātman[5] (correspondente ao corpo individual de Prajña). E Īśvara é o nome da forma coletiva dos Jīvas descritos como Prajña.

---

1 – Bhāskarārāya, em seu Comentário sobre a Lalitā, diz: Ata eva suṣuptidaśāpannajīvopādheḥ kāraṇaśarīratvena | turīyadaśāpannajīvopādheḥ mahākāraṇaśarīratvena vyavahāraḥ || Tradução: "Por isso, o Jīva que entra no estado de Suṣupti é tratado como possuidor de um corpo causal (Kāraṇaśarīra), enquanto o Jīva que entra no estado de Turīya é considerado como possuidor do Grande Corpo Causal (Mahākāraṇaśarīra)."

2 – Abertura e fechamento dos olhos (da consciência). Este é o último estágio antes da perfeita Consciência de Śiva ser alcançada.

3 – As descrições variam quanto ao número maior ou menor de estágios de ascensão que são enumerados. Assim, o Nirvāṇa Tantra, citado no Comentário ao v. 48 adiante, afirma que o Paramātmā é o Devatā no estado de Turīya; e o Prapañcasāra Tantra (Cap. XIX) diz: "Jāgrat é Bīja, Svapna é Bindu, Suṣupti é Nāda, Turīya é Śakti, e o estado além da Laya é Śānta."

4 – A natureza da coletividade não é meramente uma soma de unidades, mas uma coletividade cujas unidades estão relacionadas umas com as outras como partes de um todo organizado. Assim, Hiraṇyagarbha é aquele que tem a consciência de ser todos os Jīvas. Samashtyabhimāni Hiraṇyagarbhātmakah (Bhāskarārāya, op. cit., v. 61). Tradução: "O que se identifica com o agregado (samashti) é o próprio Hiraṇyagarbha."

5 – Há uma distinção entre os dois, segundo a qual o Paramātmā, manifestado como o Antaḥkaraṇa coletivo, é o Hiraṇyagarbha, e como o Prāṇa coletivo, é chamado Sūtrātman. Quando se manifesta através desses dois veículos sem diferenciação, é o Antaryāmin. Veja Bhāskarārāya, loc. cit.

Cosmicamente, estes são os Senhores conscientes dos mundos objetivo, subjetivo e causal, além dos quais existe a Suprema Consciência. A suprema experiência de Yoga e a Liberação são alcançadas ao transcender os três primeiros estados da experiência ordinária. O processo de Yoga é um movimento de retorno à Fonte, que é o reverso do movimento criativo a partir dela. A ordem da produção é a seguinte: primeiro a 1. Buddhi, depois o 2. Ahaṁkāra, a partir deste último surgem o 3. Manas, os 4. Indriyas e as 5. Tanmātras, e por último, os 6. Bhūtas.

Como a sede da Fonte, no corpo humano, é o cérebro, onde há a maior manifestação da Consciência, a sede da Mente está entre as sobrancelhas, e as sedes da Matéria estão nos cinco centros desde a garganta até a base da coluna (os 5 Cakras de Viśuddhī a Mūlādhāra).

O início do movimento de retorno é feito aqui e os diversos tipos de Matéria são dissolvidos uns nos outros, e depois na Mente e na Consciência, como descrito mais adiante no Capítulo V. À pergunta sobre se o homem pode aqui e agora atingir o estado supremo de Bem-aventurança, a resposta no Yoga é: “sim”.

IV
MANTRA

Faz-se referência, no Texto e nesta Introdução, a Śabda, Varṇa e Mantra. Diz-se que as letras (Varṇa) do alfabeto estão distribuídas por todo o corpo humano, nos centros corporais, sobre as pétalas dos lótus, conforme mostrado nas Pranchas II a VII. Em cada um desses lótus há também um Mantra-semente (Bīja) do Tattva correspondente ao centro. A Kuṇḍalinī é tanto Luz (Jyotirmayī) quanto Mantra (Mantramayī)[1], e o Mantra é utilizado no processo de despertá-La. Talvez não haja outro assunto no Śāstra indiano tão pouco compreendido quanto o Mantra. O tema é tão importante dentro do Tantra-Śāstra que um de seus outros títulos é Mantra-Śāstra. Orientalistas e outros estudiosos comumente descrevem o Mantra como "oração", "fórmula de adoração", "sílabas místicas" e outras expressões similares. A ciência do Mantra pode ou não estar bem fundamentada, mas mesmo neste último caso, não é a absurda trivialidade que alguns supõem ser. Aqueles que pensam que apenas os Mantras que são orações têm significado mostram, por si mesmos, uma clara falta de compreensão. Eles compreendem orações, pois estão familiarizados com elas, mas tal apreciação evidencia um entendimento superficial. Não há nada necessariamente sagrado ou devocional num Mantra. O Mantra é uma potência (Mantra-śakti) que se aplica parcialmente a qualquer uso. Um homem pode ser ferido ou morto por um Mantra;[2]

---

1 – A primeira é a forma sutil, a segunda é a forma grosseira. Para um estudo mais aprofundado sobre o assunto deste capítulo, consulte a obra do autor intitulada "Garland of Letters" (Guirlanda de Letras).

2 – Como em Māraṇam e outros dos Ṣaṭkarma. Para citar um exemplo que li no relato de um autor absolutamente respeitável, não envolvido com ocultismo, teosofia etc. — O General J. T. Harris percebeu um escorpião próximo ao pé de um Sādhu. "Não se mexa", disse ele; "há um escorpião junto ao seu pé." O Sādhu inclinou-se, e ao ver o escorpião, apontou para ele com os dedos, momento em que o animal imediatamente, e na presença do General, encolheu-se e morreu. "Parece que o senhor já possui alguns poderes", comentou o General; mas o Sādhu simplesmente desconsiderou o episódio como sendo de nenhuma importância ("China Jim": Incidents in the Life of a Mutiny Veteran", por Major-General J. T. Harris, p. 74, Heinemann).

Por meio de um Mantra pode-se efetuar um tipo de união com a Śakti através de certos processos.[1] Por meio de Mantra, na iniciação chamada Vedhādiṣṭhā, há tal transferência de poder do Guru para o discípulo que este último chega a desmaiar sob o impacto desse poder;[2] por meio do Mantra, o fogo do Homa pode – e, de acordo com as condições ideais, deve – ser aceso;[3] por meio do Mantra, o homem pode ser salvo, e assim por diante. O Mantra, em resumo, é uma potência (Śakti); é poder na forma de Som. A raiz "man" significa "pensar".

O poder criativo do pensamento está agora recebendo uma aceitação crescente no Ocidente. Leitura de pensamentos, transferência de pensamentos, sugestão hipnótica, projeções mágicas (Mokṣaṇa) e escudos (Grahāṇa)[4] estão se tornando conhecidos e praticados, nem sempre com bons resultados. A doutrina é antiga na Índia e fundamenta as práticas encontradas nos Tantras, algumas das quais são mantidas, em geral, ocultas para prevenir o uso indevido.[5]

---

1 – Um uso extraordinário ao qual o Mantra é aplicado, segundo fui informado por alguns adoradores do Bhairava Mantra. O homem projeta o Mantra sobre a mulher, que então experimenta a sensação de uma união física. O Viṣṇu Purāṇa fala de geração pela força de vontade.

2 – Conforme o Kulārṇava Tantra afirma, e como pode ser prontamente compreendido, tal Guru é difícil de se encontrar. O discípulo que recebe tal iniciação obtém todos os poderes de seu iniciador. Diz-se que há Gurus capazes de tornar seus discípulos aptos, de imediato, para os mais altos propósitos.

3 – Conforme consta ter realmente ocorrido recentemente na casa de um amigo de um colaborador meu. Alega-se que um homem tenha acendido o combustível no Kuśāṇḍikā Homa apenas por meio do Mantra e do Bīja do fogo (“Ram”), sem recorrer a fósforos ou qualquer fonte física de ignição.

4 – Este termo sânscrito (*Grahāṇa*) não expressa tanto uma “barreira” (no sentido físico) à qual se colocaria um *Kavaca*, mas o conhecimento de como um homem pode “captar” um Mantra projetado contra ele.

5 – Na Saṁhitā chamada Kulārṇava (não o Tantra de mesmo nome), Śiva, após referir-se a alguns ritos terríveis envolvendo carne de gatos pretos, morcegos e outros animais, os panos sujos de uma mulher Caṇḍāla, o sudário de um cadáver, e assim por diante, diz: “Ó, Pārvatī, minha cabeça e meus membros tremem, minha boca está seca” (Hṛdayam kampate mama, gātrāṇi mama kampante, mukham śuṣyate Pārvatī), acrescentando: “Não se deve falar disso, não se deve falar, não se deve falar, de novo e de novo eu digo que não se deve falar disso” (Na vaktavyam na vaktavyam na vaktavyam punaḥ punaḥ).

O que, entretanto, não é compreendido no Ocidente é a forma particular de ciência do pensamento que é a Mantra-vidyā. Aqueles que estão familiarizados com a apresentação ocidental de assuntos semelhantes compreenderão mais prontamente[1] quando eu disser que, de acordo com a doutrina indiana aqui descrita, o pensamento (assim como a mente, da qual ele é uma operação) é uma Potência ou Śakti. Ele é, portanto, tão real quanto os objetos materiais externos. Ambos são projeções do pensamento criativo do Pensador Cósmico. A raiz "man", que significa "pensar", é também a raiz da palavra sânscrita para "Man" (homem), que, dentre toda a criação, é propriamente um pensador. O Mantra é o Śabda-brahman manifesto.

Mas o que é Śabda ou "som"? Aqui o Śākta-Tantra-Śāstra segue a doutrina de Śabda da Mīmāṁsā, com as modificações necessárias para adaptá-la à sua doutrina de Śakti. O som (Śabda), que é uma qualidade (Guṇa) do éter (Ākāśa), e que é percebido pela audição, é duplo – a saber: o sonoro-letrado (Varṇātmaka-śabda) e o não-letrado, ou Dhvani (Dhvanyātmaka-śabda).[2]

O segundo (Dhvani) é causado pelo choque de duas coisas entre si, sendo desprovido de significado. O Śabda, ao contrário, que é Anāhata (um termo aplicado ao Lótus Cardíaco), é aquele som de Brahman que não é causado pelo choque de dois objetos.

---

1 – É porque o orientalista e o missionário nada sabem sobre ocultismo, e o consideram superstição, que a apresentação que fazem dos ensinamentos indianos é, com tanta frequência, ignorante e absurda.

2 – Este Dhvani é o corpo grosseiro do Mantra. Consulte a obra do autor intitulada "Garland of Letters" (Guirlanda de Letras).

O som letrado é composto por sentenças (Vākya), palavras (Pada) e letras (Varṇa). Tal som possui significado.[1] O Śabda que se manifesta como fala é considerado eterno.[2] Os Naiyāyikas negam isso, afirmando que ele é transitório – uma palavra é proferida, e logo desaparece.

Esta opinião a Mīmāṁsā rejeita, dizendo que a percepção do som letrado deve ser distinguida do próprio som letrado.[3] A percepção é devida ao Dhvani, causado pelo impacto do ar em contato com os órgãos vocais – a saber, a garganta, o palato e a língua. Antes de haver Dhvani, deve haver o choque de um objeto contra outro. Não é o simples choque que constitui o Śabda letrado. Este apenas o manifesta.

O som letrado é produzido pela formação dos órgãos vocais em contato com o ar, e tal formação resulta do movimento mental ou da ideia, que, pela vontade, busca expressão exterior em forma de som audível.[4] É essa percepção que é transitória, pois o Dhvani, que manifesta ideias em linguagem, é assim.

Mas o som letrado, por si mesmo, é eterno. Ele não foi produzido no momento em que foi percebido. Foi apenas manifestado pelo Dhvani. Ele existia antes, como continuará a existir após tal manifestação, assim como o ar em um quarto escuro é revelado por um relâmpago – ele não é então produzido, nem deixa de existir quando cessa de ser percebido com o desaparecimento de seu manifestador, o relâmpago.

1 – Quando a palavra “Ghaṭa” é pronunciada, surge então na mente a ideia de um jarro. Quando o Mantra de uma Divindade é pronunciado, surge a ideia da Deidade cujo nome ele é.
2 – Não como sons audíveis (Dhvani), mas como aquilo que encontra expressão auditiva nos sons audíveis. As expressões sensoriais são transitórias. Por trás delas está o Logos eterno (Śabda-brahman), cuja manifestação elas são.
3– Samantu tatra darśanam (“Mas idêntica é a percepção disso”).
4 – Esta é apenas uma das formas pelas quais as letras encontram expressão sensível. Assim, a escrita oferece expressão visual, e para os cegos, os pontos perfurados fornecem expressão tátil.

O ar em contato com os órgãos vocais revela o som na forma de letras do alfabeto e suas combinações em palavras e sentenças. As letras são produzidas para serem audíveis pelo esforço da pessoa que deseja falar, e tornam-se audíveis aos ouvidos de outros através da operação do som não-letrado, ou Dhvani. Este último, sendo apenas um manifestador, é diferente do Śabda letrado, que é algo além de seu manifestador.

Antes de descrever a natureza de Śabda em suas diferentes formas de desenvolvimento, é necessário compreender a psicologia indiana da percepção. A cada momento, o Jīva está sujeito a inúmeras influências provenientes de todas as direções do universo. Apenas aquelas que alcançam sua Consciência, atraindo sua atenção, são então selecionadas por seu Manas. Este último ocupa-se de uma ou outra dessas impressões sensoriais e as transmite ao Buddhi. Quando um objeto (Artha) é apresentado à mente e percebido, esta o forma na configuração do objeto percebido. Isto é chamado de Vṛtti mental (modificação), a qual é o objeto que o Yoga busca suprimir.

A mente, enquanto Vṛtti, é assim uma representação do objeto externo. Mas, na medida em que ela é tal representação, é tanto um objeto quanto o objeto externo. Este último — ou seja, o objeto físico — é chamado de objeto grosseiro (Sthūla artha), e a primeira — a impressão mental — é chamada de objeto sutil (Sūkṣma artha).

Além do objeto, há a mente que o percebe. Segue-se que a mente tem dois aspectos: um no qual ela é o sujeito percebedor e outro no qual ela é percebida na forma da formação mental (Vṛtti), que na criação precede sua projeção externa, e, após a criação, segue como a impressão produzida na mente pela percepção de um objeto físico grosseiro.

A impressão mental e o objeto físico correspondem exatamente, pois o objeto físico é, de fato, uma projeção da imaginação cósmica, embora possua a mesma realidade que a mente possui; nem mais, nem menos.

Assim, a mente é tanto cognoscente (Grāhaka) quanto cognoscível (Grāhya), reveladora (Prakāśaka) e revelada (Prakāśya), denotadora (Vācaka) e denotada (Vācya).

Quando a mente percebe um objeto, ela é transformada na forma daquele objeto. Assim, a mente que pensa na Divindade a quem adora (Iṣṭa-devatā), ao longo do tempo, por meio de devoção contínua, transforma-se na semelhança daquele Devatā. Permitindo-se, assim, que o Devatā ocupe a mente por longo tempo, esta se torna tão puro quanto o Devatā. Este é um princípio fundamental da Tāntrika-sādhanā ou prática religiosa. O objeto percebido é chamado de Artha, termo que provém da raiz "ṛi", que significa obter, conhecer, desfrutar. Artha é aquilo que é conhecido e que, portanto, é objeto de experiência. A mente, enquanto Artha — isto é, na forma da impressão mental — é um reflexo do objeto externo ou Sthūla artha. Assim como o objeto externo é Artha, também o é a forma mental sutil correspondente a ele. Esse aspecto da mente que conhece é chamado de Śabda ou Nāma (nome), e o aspecto no qual é seu próprio objeto ou conhecido é chamado de Artha ou Rūpa (forma). O objeto físico externo, do qual este último é, no indivíduo, uma impressão, é também Artha ou Rūpa, e a fala proferida é o Śabda externo. Sujeito e objeto são assim, a partir da perspectiva do Mantra, os aspectos Śabda e Artha — termos que correspondem ao Nāmā e Rūpa do Vedānta, ou seja, conceitos e objetos conceitualizados. Como diz o Vedānta, toda a criação é Nāma e Rūpa. A mente é o poder (Śakti), cuja função é distinguir e identificar (Bheda-saṁsarga-vṛtti-śakti).

Assim como o corpo é causal, sutil e grosseiro, assim também é o Śabda, que possui quatro estados (Bhāva), denominados Parā, Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī — termos que serão explicados mais detalhadamente na Seção V desta Introdução.

O som Parā é aquele que existe na diferenciação do Mahā-bindu, antes da manifestação efetiva. Este é o Śabda causal e imóvel na Kuṇḍalinī, no centro Mūlādhāra do corpo. Aquele aspecto no qual ele começa a mover-se com um movimento geral — isto é, não particularizado — (Sāmānya-spanda) é a Paśyantī, cujo percurso vai do Mūlādhāra até o Maṇipūra Cakra, o centro seguinte. Aqui está associada ao Manas. Estes estados representam o aspecto imóvel e o primeiro movimento de Īśvara do Śabda.

O som Madhyamā está associado ao Buddhi. Ele é o Hiraṇyagarbha Śabda (Hiraṇyagarbha-rūpa), estendendo-se da Paśyantī até o coração. Tanto o som Madhyamā, que é a “nomeação” interna pelo aspecto cognitivo do movimento mental, quanto o seu Artha ou objeto sutil (Sūkṣma artha), pertencem ao corpo mental ou

sutil (Sūkṣma ou Liṅga śarīra). A percepção depende da distinção e identificação. Na percepção de um objeto, aquela parte da mente que identifica e distingue, ou seja, o aspecto cognitivo, é o Śabda sutil; e aquela parte que assume a forma do objeto (uma forma que corresponde ao objeto externo) é o Artha sutil. A percepção de um objeto é, portanto, consequência do funcionamento simultâneo da mente em seu duplo aspecto como Śabda e Artha, os quais estão em relação indissolúvel um com o outro como cognoscente (Grāhaka) e cognoscível (Grāhya). Ambos pertencem ao corpo sutil. Na criação, o Madhyamā Śabda foi o primeiro a surgir. Naquele momento, ainda não havia o Artha externo. Então, a mente cósmica projetou esse Madhyamā Artha interno para o mundo da experiência sensorial e o nomeou na fala proferida (Vaikharī Śabda).

O último, o Vaikharī Śabda, é a fala pronunciada desenvolvida na garganta, saindo pela boca. Este é o Virāṭ Śabda. O Vaikharī Śabda é, portanto, a linguagem ou som grosseiro e letrado. Seu correspondente Artha é o objeto físico ou grosseiro que a linguagem denota. Isso pertence ao corpo grosseiro (Sthūla śarīra). O Madhyamā Śabda é o movimento mental ou ideação em seu aspecto cognitivo; e o Madhyamā Artha é a impressão mental do objeto grosseiro. O movimento interno do pensamento, em seu aspecto como Śabdārtha, considerado tanto no seu aspecto conhecedor (Śabda) quanto como objeto conhecido sutil (Artha), pertence ao corpo sutil (Sūkṣma śarīra). A causa destes dois é o primeiro movimento geral em direção à ideação particular (Paśyantī) proveniente da causa imóvel, o Parā-śabda, ou Fala Suprema. Duas formas de fala interna ou oculta — causal e sutil — que acompanham o movimento mental, assim precedem e conduzem até a linguagem falada. As formas internas de movimento ideativo constituem o sutil, e o som proferido constitui o grosseiro, aspecto do Mantra, que é o Śabda-brahman manifesto.

O Śabda grosseiro, chamado Vaikharī ou fala proferida, e o Artha grosseiro, ou o objeto físico denotado por essa fala, são a projeção do Śabda e Artha sutis através da atividade inicial do Śabda-brahman no mundo da percepção sensorial grosseira. Portanto, no mundo físico, Śabda significa linguagem — isto é, sentenças, palavras e letras — que são a expressão de ideias e são Mantra.

No mundo sutil ou mental, o Madhyamā Śabda é a mente que “nomeia”, em seu aspecto como cognoscente, e o Artha é a mesma mente em seu aspecto como objeto mental de sua cognição. Define-se

que ele é o externo na forma da mente. Assim, é comparável ao estado de sonhos (Svapna): como o Para-śabda é o estado causal sem sonhos (Suṣupti) e o Vaikharī o estado de vigília (Jāgrat).

O Artha mental é um Saṁskāra, uma impressão deixada no corpo sutil por experiências anteriores, que é relembrada quando o Jīva desperta para a experiência mundana e rememora a experiência temporariamente perdida no estado cósmico sem sonhos (Suṣupti), que é a dissolução (Mahā-pralaya).

O que é então que desperta este Saṁskāra? Como um efeito (Kārya), ele deve ter uma causa (Kāraṇa). Esta Kāraṇa é o Śabda ou nome (Nāma), sutil ou grosseiro, correspondente a esse determinado Artha. Quando a palavra "Ghaṭa" é pronunciada, isso evoca na mente a imagem de um objeto — um jarro — exatamente como a apresentação física desse objeto faria.

No estado de Hiraṇyagarbha, o Śabda, como Saṁskāra, atuou para evocar imagens mentais. Assim, o mundo inteiro é Śabda e Artha — ou seja, nome e forma (Nāma Rūpa). Estes dois são inseparavelmente associados. Não há Śabda sem Artha ou Artha sem Śabda. A palavra grega Logos também significa pensamento e palavra combinados.

Há, portanto, uma dupla linha de criação: Śabda e Artha, ideias e linguagem, juntamente com seus objetos.

A fala, enquanto aquilo que é ouvido — ou a manifestação exterior de Śabda — representa a criação de Śabda. A criação de Artha são os objetos internos e externos percebidos pela visão mental ou física.

Do ponto de vista cósmico da criação, a mente vem primeiro, e dela evolui o mundo físico de acordo com os Saṁskāras amadurecidos, que conduziram à existência do universo particular atualmente existente. Portanto, o Artha mental precede o Artha físico, que é uma evolução em matéria grosseira da primeira.

Este estado mental corresponde ao estado de sonhos (Svapna), quando o homem vive apenas no mundo mental. Após a criação, que é o estado de vigília (Jāgrat), há, para o indivíduo, um paralelismo já existente de nomes e objetos.

A fala proferida é uma manifestação da nomeação interna ou pensamento. Este movimento do pensamento é semelhante em todos

os homens de todas as raças. Quando um inglês ou um indiano pensa em um objeto, a imagem é a mesma para ambos, seja evocada pelo próprio objeto ou pela pronúncia de seu nome. Talvez por essa razão, um leitor de pensamentos cujo centro cerebral esteja en rapport com o de outro possa ler a "fala" oculta — isto é, o pensamento de alguém cuja fala falada ele não consegue compreender. Assim, enquanto o movimento do pensamento é similar em todos os homens, sua expressão como Vaikharī Śabda difere.

Segundo a tradição, houve outrora uma linguagem universal. De acordo com o relato bíblico, isso era assim antes da confusão das línguas na Torre de Babel. Tampouco isso é improvável, quando consideramos que a diferença na fala grosseira se deve à diferenciação das raças ao longo do tempo. Se os instrumentos e as condições sob as quais o pensamento se revela na fala fossem os mesmos para todos os homens, então haveria apenas uma língua. Mas agora não é assim. As características raciais e as condições físicas, tais como a natureza dos órgãos vocais, o clima, as impressões herdadas e assim por diante, diferem. Portanto, também a linguagem difere.

Mas, para cada homem em particular, ao falar qualquer língua, o nome proferido de qualquer objeto é a expressão grosseira de seu movimento interno de pensamento. Tal nome evoca esse movimento e o expressa novamente. Ele evoca a ideia e a ideia é Consciência enquanto operação mental. Essa operação pode ser tão intensificada a ponto de se tornar criativa por si mesma. Isso é Mantra-caitanya.

Pelo exposto, entende-se que, quando se diz que as "letras" estão nos seis Cakras corporais, não se deve supor absurdamente que se afirma que as letras, enquanto formas escritas ou como sons proferidos audíveis ao ouvido, estão ali. As letras, nesse sentido — isto é, como coisas grosseiras — manifestam-se apenas na fala e na escrita. Isso é claro. Mas o significado preciso dessa afirmação é uma questão de grande dificuldade. De fato, não há assunto que apresente mais dificuldades do que a Mantra-vidyā, seja considerada de modo geral ou em relação ao tema específico em questão.

Em primeiro lugar, é preciso estar sempre atento para não cair em uma armadilha possível — a saber, tomar métodos prescritos de realização como realidades no sentido comum do termo. Os primeiros são convencionais; os segundos, reais. As dúvidas sobre esse tema são aumentadas por algumas variações nas descrições.

Assim, em alguns textos, Gaṇeśa é o Devatā do Mūlādhāra. No texto aqui traduzido, é Brahmā. De modo similar, este texto apresenta Dākinī no Mūlādhāra como o Devatā do Asthi Dhātu (substância óssea). Quando se senta na postura prescrita (Āsana), os ossos reúnem-se ao redor deste Cakra e, além disso, a partir dele como centro do corpo, os ossos se distribuem para cima e para baixo.

Outra fonte, no entanto, me indica que o Devatā do Mūlādhāra seria Śākinī.[1] Também é preciso considerar os erros, que só podem ser esclarecidos e corrigidos por comparação de diversos manuscritos.[2]

Novamente, diz-se que há quatro letras nas pétalas do Lótus do Mūlādhāra — a saber: Va, Śa, Ṣa, e Sa. Por que se diz que estas estão ali? Diversas explicações me foram apresentadas. Como há certas letras que são atribuídas a cada forma de matéria sensível (Bhūta), parece óbvio sugerir que as letras da Terra (Pārthiva varṇa) estariam no centro da Terra. Mas um exame baseado nessa premissa não confirma a sugestão.

Depois, afirma-se que as letras possuem cores, e que as letras de uma determinada cor são alocadas aos lótus da mesma cor. O texto não sustenta essa teoria.

Também foi dito que certas letras derivam de certos Devatās. Mas as letras produzem o Devatā, pois estes são o Artha do Mantra como Śabda. Também me foi dito que as letras foram posicionadas de acordo com seu conjunto de pronúncia (*Uccāraṇa*).

---

1 – Este relato, que pode ser comparado com o do Texto, é o seguinte:
Osso (Asthi-dhātu): Mūlādhāra Cakra: Devī Śākinī.
Gordura (Medas-dhātu): Svādhiṣṭhāna Cakra: Devī Kākinī.
Carne (Māṁsa-dhātu): Maṇipūra Cakra: Devī Lākinī.
Sangue (Rakta-dhātu): Anāhata Cakra: Devī Rākinī.
Pele (Tvak-dhātu): Viśuddha Cakra: Devī Dākinī.
Medula (Majjā-dhātu): Ājñā Cakra: Devī Hākinī.
No Sahasrāra Padma estão todos os Dhātus começando com Śukra (semen).
2 – Assim, no texto que me foi dado, do qual cito, as quatro letras do Mūlādhāra são dadas como Va, Śa, Ṣa e La. Esta última deveria, segundo outros relatos, ser Sa.

Mas responde-se que o Mūlādhāra é a fonte comum de tudo isso (Uccāraṇa-sthāna) para todos.[1] Além disso, afirma-se que as letras nas pétalas são Bījas ou mantras-semente de todas as atividades (Kriyā) relacionadas ao Tattva do centro, cada letra sofrendo variações conforme as vogais.[2]

Todos os seres no Prithivī (Tattva da Terra) devem ser meditados no Mūlādhāra. Aqui estão, portanto (como se poderia esperar), os órgãos dos pés (Pādendriya), a ação de andar (Gamana-kriyā), o olfato (Gandha), a qualidade da terra (Prithivī), o sentido do olfato (Ghrāṇa), a Nivṛtti Kalā,[3] e Brahmā (Senhor do Tattva).

Mas também nos é dito que as letras Va, Śa, Ṣa e Sa são a Ātmā e os Bījas dos quatro Vedas,[4] dos quatro Yugas,[5] dos quatro oceanos,[6] sendo, portanto, chamadas Catuṣ-varṇātmaka, ou seja, a essência das quatro letras.

É verdade que os quatro Vedas têm sua origem e emanam do Para-śabda, cuja sede é o Mūlādhāra. Pois o Veda, em seu sentido primário, é o mundo das ideias na mente do Brahman criador, porções do qual foram reveladas aos Ṛṣis (videntes) e encarnadas nos quatro Vedas.

---

1 – Isto é verdadeiro, mas, ainda assim, pode haver locais específicos de pronúncia para cada letra ou classe de letras. Como um aparente apoio a essa sugestão, pode-se observar que os sons vocálicos estão localizados no centro da garganta, e Ha e Kṣa acima.
2 – Fui informado de que o assunto é tratado em detalhe no Kuṇḍalinī-kalpataru e, em particular, no Adhyātma-saṅgara, dos quais ainda não vi nenhum manuscrito.
3 – Ver a obra do autor: “Studies in the Mantra Śāstra” (As Kalās das Śaktis). O Samāna Vāyu também está localizado aqui.
4 – Va do Ṛk, Śa do Yajus, Ṣa do Sāma e Sa do Atharva Veda.
5 – As quatro eras: Satya, Tretā, Dvāpara e Kali.
6 – De suco de cana-de-açúcar, vinho, ghee (Ghṛta), leite.

Mas por que deveria Va ser a semente do Ṛgveda, Śa do Yajurveda, e assim por diante? A explicação ritual, conforme dada no Rudrayāmala (XIV, XV, XVI.1, 2), é que a pétala Va é Brahmā (Rajo-guṇa) e é o Bīja do Ṛk; Śa é Viṣṇu (Sattva-guṇa), e é o Bīja do Yajus; Ṣa, sendo Puṇḍarīkātmā, é o Bīja do Yajus; Śa é Rudra (Tamo-guṇa) e é o Bīja do Sāma; Sa é o Bīja do Atharva, assim como é o Bīja de Śakti.[1] Estes quatro estão em Para-śabda no Mūlādhāra.

Parece-me (até onde meus estudos no Śāstra me conduziram) que os detalhes das descrições dos centros são de dois tipos. Primeiro, há certos fatos de realidade objetiva e universal. Assim, por exemplo, existem certos centros (Cakra) na coluna vertebral. O princípio da solidez (Pṛthvī Tattva) encontra-se no mais baixo desses centros, que, sendo o centro do corpo, contém a energia estática ou potencial chamada Kuṇḍalinī Śakti. O centro, enquanto lótus, é dito ter quatro pétalas, devido à formação e distribuição dos canais de Yoga (Nāḍī) naquele ponto específico.[2] A solidez é adequadamente simbolizada por um cubo, que é o diagrama (Yantra) desse centro. A consciência desse centro, enquanto Devatā, também é apropriadamente representada por um elefante, cuja maciça solidez é emblemática do princípio da Terra (Pṛthvī). As forças que contribuem para a formação da matéria sólida podem, para o Yogī, ser vistas como amarelas. Pode ser que certas substâncias (Dhātu) do corpo e certas qualidades de Vṛtti estejam conectadas com determinados Cakras, e assim por diante.

Há, no entanto, outra classe de detalhes que possivelmente possuem apenas realidade simbólica, e que são apresentados ao Sādhaka com o propósito exclusivo de instrução e meditação.[3] As letras, como as conhecemos — isto é, como fala exterior — manifestam-se apenas após passarem pela garganta. Portanto, elas não podem existir como tais nos Cakras. Mas diz-se que elas estão lá. Elas estão lá, não em sua forma grosseira, mas em suas formas sutis e causais.

---

1 – Veja Rudrayāmala XVII, onde é dada prioridade ao Atharva por tratar do Ācāra de Śakti. Do Atharva surgiu o Sāma, do Sāma o Yajus, e deste último o Ṛk.

2 – O termo “nervo” é usado por falta de um equivalente melhor. Estas Nāḍīs, chamadas Yoga-Nāḍīs, não são, como as Nāḍīs da fisiologia, coisas grosseiras, mas canais sutis ao longo dos quais a força vital opera nos corpos.

3 – Veja o Demchog Tantra, publicado como o sétimo volume de “Tāntrik Texts”.

São essas formas sutis que são chamadas de Mātṛikās. Mas como tais formas, elas são Śabda e movimentos ideativos, ou são a causa destes. A Consciência, que em sua própria natureza (Svarūpa) é sem som (Nih-śabda), em sua forma suprema (Para-śabda), assume um movimento geral não diferenciado (Sāmānya-spanda), depois um movimento diferenciado (Viśeṣa-spanda), resultando na fala claramente articulada (Spaṣṭatara-spanda).

O movimento interno tem sua correspondência externa naquilo que emana dos lábios com o auxílio do Dhvani. Esta é apenas a maneira dos Mantras dizerem que a Consciência move-se como Śakti, aparecendo como sujeito (Śabda) e objeto (Artha) — primeiro na forma sutil da mente e seus conteúdos gerados pelos Saṁskāras, e depois na forma grosseira da linguagem como expressão de ideias e de objetos físicos (Artha), os quais a Mente criativa ou Cósmica projeta no mundo da experiência sensorial para ser a fonte das impressões ao experienciador individual ali presente. É verdade que, nesse sentido, as letras — como fala oculta ou a semente da fala exterior — estão nos Cakras, mas a atribuição de letras específicas a Cakras específicos é uma questão que, mesmo se possuir significado real e não apenas simbólico, deve receber a explicação dada na minha obra “Śakti and Śākta”.

Em cada um dos Cakras há também um Bīja (semente) Mantra de cada um dos Tattvas ali presentes. Eles são a semente do Tattva, pois este surge do primeiro e a ele retorna. O Nome Natural de qualquer coisa é o som que é produzido pela ação das forças em movimento que a constituem. Por isso, diz-se que aquele que mental e vocalmente pronuncia com força criativa o nome natural de qualquer coisa, traz à existência a coisa que porta esse nome. Assim, "Ram" é o Bīja do fogo no Manipūra Cakra. Este Mantra "Ram" é dito ser a expressão em som grosseiro (Vaikharī Śabda) do som sutil produzido pelas forças constitutivas do fogo. A mesma explicação é dada com relação ao "Lam" no Mūlādhāra e aos outros Bījas nos demais Cakras. A mera pronúncia, no entanto, de "Ram" ou de qualquer outro Mantra não é nada além de um movimento dos lábios. Quando, porém, o Mantra está "desperto" (Prabuddha)—isto é, quando há Mantra-caitanya (Consciência do Mantra)—então o Sādhaka pode fazer o Mantra operar. Assim, no caso citado, o Vaikharī Śabda, por meio de seu veículo Dhvani, é o corpo de uma potência de Consciência que capacita o Mantrin a tornar-se o Senhor do Fogo. Seja como for, em todos os casos é o pensamento criativo que anima o som proferido, fazendo-o operar agora na pequena

"magia" do homem, exatamente como atuou pela primeira vez na "grande exibição mágica" do Criador do Mundo. Seu pensamento foi o agregado, com poder criativo, de todo o pensamento. Cada homem é Śiva, e pode alcançar seu poder na medida de sua capacidade de realizar-se conscientemente como tal. Para diversos propósitos, os Devatās são invocados. Mantra e Devatā são um só e o mesmo. Um Mantra-Devatā é Śabda e Artha, sendo o primeiro o nome e o último o Devatā cujo nome ele é. Pela prática (Japa) com o Mantra, a presença do Devatā é invocado. Japa ou repetição de Mantra é comparada à ação de um homem sacudindo um adormecido para despertá-lo. Os dois lábios são Śiva e Śakti. Seu movimento é o coito (Maithuna) dos dois. O Śabda que daí resulta é, em sua natureza, a Semente ou Bindu. O Devatā assim produzido é, por assim dizer, o "filho" do Sādhaka. Não é o Supremo Devatā (pois ele é inativo) que aparece, mas, em todos os casos, uma emanação produzida pelo Sādhaka para seu próprio benefício[1]. No caso dos adoradores de Śiva, um Śiva-Criança (Bāla Śiva) aparece, que é então fortalecido pela nutrição que o Sādhaka dá à sua criação. O ocultista compreenderá todo esse simbolismo como significando que o Devatā é uma forma da consciência do Sādhaka, que este desperta e fortalece, e com isso obtém benefício. É a sua consciência que se torna o menino Śiva, e quando fortalecido, torna-se o poder divino plenamente desenvolvido. Todos os Mantras estão no corpo como formas de consciência (Vijñāna-rūpa). Quando o Mantra é plenamente praticado, ele vivifica o Saṁskāra, e o Artha aparece à mente. Os Mantras são, assim, uma forma do Saṁskāra dos Jīvas, cujo Artha se manifesta para a consciência que está apta a percebê-lo. A essência de tudo isso é: concentrar e vitalizar o pensamento e a vontade. Mas, para tal propósito, um método é necessário — a saber, linguagem e variedades determinadas de prática conforme o fim buscado. Isso, o Mantra-vidyā (que explica o que o Mantra é) também prescreve.

---

1 – Se Sūrya (o Deus Sol) for invocado, trata-se de uma emanação que vem e depois retorna ao Sol.

O estado causal de Śabda é chamado de Śabda-brahman — isto é, o Brahman como a causa de Śabda e Artha. A potência não manifesta (Avyakta) ou Śabda, que é a causa de Śabda e Artha manifestados, surge na diferenciação do Supremo Bindu a partir de Prakṛti na forma de Bindu, através da prevalência da Kriyā Śakti[1]. Avyakta Rava ou Śabda (som não manifestado) é o princípio do som como tal (Nāda-mātra), isto é, som indiferenciado, não especializado na forma de letras, mas que é, através da atividade criativa, a causa do Śabda e Artha manifestados[2]. É o Brahman considerado como Śabda onipresente, indiviso, não manifestado, cuja substância é Nāda e Bindu, o impulso criativo próximo em Paraśiva e a causa imediata do Śabda e Artha[3] manifestados. Ele é o eterno Sphoṭa[4] sem partes, que não é distinguido em Śabda e Artha, mas é o Poder pelo qual ambos existem e são conhecidos. Śabda-brahman é, assim, o aspecto ideativo e cinético da Consciência Suprema indiferenciada da filosofia, e o Brahman Saguṇa da religião. É a Citti-śakti veiculada pela Prakṛti-śakti indiferenciada — isto é, o aspecto criativo de um e o mesmo Brahman que é ao mesmo tempo transcendente e sem forma (Nirguṇa), e imanente e com forma (Saguṇa)[5].

---

1 – Veja, v. 12: Śāradā. Kriyāśakti-pradhānāyāḥ śabdaśabdārtha-kāraṇam | Prakṛter bindurūpiṇyāḥ śabda-brahmābhavat param || Em inglês simples, isso significa, em essência, que o aumento da atividade na Consciência prestes a criar (Bindu) produz aquele estado no qual ela é a causa de sujeito e objeto, assim como de mente e matéria.

2 – Tena śabda-artharūpa-viśiṣṭhasya śabda-brahmatvam avadhāritam (Prāṇatośinī, 18).

3 – Veja Prāṇatośinī, p. 10; Rāghava Bhaṭṭa, comentário ao v. 12, Canto I, Śāradā.bSṛṣṭi-yunmukha-paramaśiva-prathamollāsamātram akhaṇḍo vyakto nādabindumaya eva vyāpako brahmātmakaḥ śabdaḥ. (A primeira expansão de Paramaśiva, voltada para a criação, é o Śabda, indiviso e manifesto, composto de Nāda e Bindu, penetrante e de natureza Brahmânica.)

4 – Sphoṭa, que é derivado de Sphuṭ, abrir-se (como faz um broto), é aquilo pelo qual o significado particular das palavras é revelado. As letras por si mesmas, e portanto também em combinação, são insignificantes. Uma palavra não é a coisa; mas aquilo através do qual, quando pronunciada, há cognição da coisa por ela denotada. Aquilo que denota a coisa denotada é uma revelação (Sphoṭa) além dessas letras. Esse Sphoṭa é o Śabda eterno.

5 – Deve-se observar que, dos cinco Bhūtas, Ākāśa e Vāyu pertencem à divisão sem forma (Amūrta), e os três restantes pertencem à divisão com forma (Mūrta). O primeiro é percebido pela audição. Śabda é vibração para o ouvido como nome. Agni, o chefe da segunda divisão, é percebido como forma (Rūpa). Artha é a vibração para o olho (mental ou físico) como forma.

Como diz o Haṭha-yoga-pradīpikā[1]: "*Tudo o que é ouvido sob a forma de som é Śakti. O estado absorvido (*Laya*) dos Tattvas (evoluções de Prakṛti) é aquele no qual nenhuma forma existe*[2]*. Enquanto houver a noção de Éter, enquanto o som for ouvido, o som sem forma é chamado de Parabrahman ou Paramātmā*[3]*.*"

Śabda-brahman, então, projeta-se a si mesmo para o propósito da criação em dois conjuntos de movimento — ou seja, primeiramente, o Śabda (com vibrações mentais da cognição) que, passando através dos órgãos vocais, torna-se som articulado; e, em segundo lugar, os movimentos de Artha denotados por Śabda na forma de todas as coisas que constituem o conteúdo da mente e do mundo objetivo. Estes dois são emanações da mesma Atividade Consciente (Śakti), que é a Palavra (Vāk ou "Logos"), e são, consequentemente, essencialmente os mesmos. A conexão entre os dois é permanente. É neste sentido acima que se diz que o universo é composto pelas letras. São as cinquenta letras[4] do alfabeto sânscrito, que são denotadas pela guirlanda de cabeças humanas decepadas que a Mãe nua[5], Kālī, escura como uma nuvem ameaçadora, usa enquanto está de pé entre ossos humanos e pássaros no campo de cremação, sobre o corpo branco e semelhante a um cadáver de Śiva (Śava-rūpa).

---

1 – Canto IV, versos 101 e 102.

2 – Yatkiñcin nāda-rūpeṇa śrūyate śaktiḥ eva sā Yas tattvānto nirākāraḥ sa eva parameśvaraḥ. ("Tudo aquilo que é ouvido sob a forma de Nāda é Śakti; aquele cuja extremidade última é sem forma é o próprio Parameśvara.")

3 – Tāvad ākāśa-samkalpo yāvacchabdaḥ pravartate | Niḥśabdaṁ tatparaṁ brahma paramātmā iti gīyate || ("Enquanto houver concepção de Ākāśa, até que o Śabda atue, tudo é limitado; além do som está o Brahman supremo, que é cantado como o Paramātmā.")

4 – Às vezes dado como cinquenta e um.

5 – Ela é assim retratada porque está além da Māyā (Māyātītā). Ela é a "Confusora de todos" por meio de Sua Māyā, mas permanece Ela própria inafetada por isso. Este simbolismo de Kālī é explicado na Svarūpa-vyākhyā do "Hino a Kālī" (Karpūrādi Stotra), que publiquei como Volume IX dos Tantrik Texts.

Pois é Ela quem "sacrifica" — isto é, retira toda fala e seus objetos para dentro de Si mesma, no tempo da dissolução de todas as coisas (Mahā-pralaya)[1]. Śabda-brahman é a Consciência (Caitanya) em todas as criaturas. Assume a forma de Kuṇḍalinī e habita no corpo de todas as criaturas que respiram (Prāṇī), manifestando-se por meio das letras na forma de prosa e verso[2]. No simbolismo sexual dos Śākta Tantras, a semente (Bindu)[3] emanada da união[4] invertida de Mahākāla e Mahākālī, essa semente, amadurecendo no ventre de Prakṛti, manifesta-se como Kuṇḍalinī na forma das letras (Akṣara). Kuṇḍalī, como Mahā-mātrikā-sundarī, tem cinquenta e uma espirais, que são as Mātrikās ou formas sutis das letras grosseiras ou Varṇa, que é a forma Vaikharī do Śabda nos centros.

Kuṇḍalinī, quando com uma única espiral, é o Bindu; com duas, Prakṛti-Puruṣa; com três, as três Śaktis (Icchā, Jñāna, Kriyā) e os três Guṇas (Sattva, Rajas, Tamas); com três e meia, Ela está então realmente criativa com Vikṛti; com quatro, Ela é a Devī Ekajaṭā, e assim por diante até Śrī-mātṛika-patti-sundarī com cinquenta e uma espirais[5]. No corpo, o Paraśabda não manifestado está na Kuṇḍalī Śakti.

---

1 – O mesmo simbolismo é dado na descrição de Heruka no Tantra Budista Demchog Tantra.

2 – Caitanyaṁ sarva-bhūtānāṁ śabda-brahmeti me matiḥ | Tat prāpya kuṇḍalī-rūpaṁ prāṇināṁ deha-madhyagam | Varṇātmanā virbhavati gadya-padyādi-bhedataḥ || (Śāradā Tilaka, Canto I) ("A Consciência de todos os seres é o Śabda-brahman — assim é a minha convicção. Alcançando essa forma de Kuṇḍalinī presente no meio do corpo dos seres viventes, Ela manifesta-se na forma de Varṇa, nas diferentes formas de prosa, poesia etc.")

3 – O termo Bindu também significa uma gota, como de sêmen.

4 – Viparīta maithuna. Śakti está acima de Śiva, movendo-se sobre Ele e em coito com Ele porque Ela é a ativa e Ele a Consciência inerte.

5 – Śakti-saṁgama Tantra, primeiro Ullāsa Utpatti-khaṇḍa. Quando com as dez espirais, Ela é a bem conhecida Daśa-mahā-vidyā.

Aquilo que primeiro irrompe a partir dele está no Cakra mais baixo, e estende-se para cima através do resto como Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī Śabda. Śakti primeiro "vê"[1].

Ela é Paramā Kalā[2] na forma-materna (Ambikā-rūpa), que é a fala suprema (Parā Vāk) e a suprema paz (Paramā Śānti). Ela "vê" o Śabda manifestado, de Paśyantī a Vaikharī. O estado Paśyantī[3] de Śabda é aquele no qual a Icchā Śakti (Vontade) na forma de um bode[4] (Amkuśa-ākāra) está prestes a exibir o universo, então em forma de semente (Bīja). Esta é a Śakti Vāmā[5]. Madhyamā Vāk, que é Jñāna (conhecimento), e em forma de uma linha reta (Rijurekhā), é a Jyeṣṭhā Śakti. Aqui há a primeira assunção de forma como a Mātrikā (Mātrikatvam upapannā), pois aqui há movimento particular (Viśeṣa-spanda). O estado Vaikharī é o da Kriyā Śakti, que é a Devī Raudrī, cuja forma é triangular[6] e a do universo. Assim como a primeira Śakti produz as letras sutis de Mātrikā, que são a Vāsanā[7], esta última é a Śakti das letras grosseiras das palavras e seus objetos[8]. Estas letras são a Guirlanda da Mãe, emanando Dela em sua forma como Kuṇḍalinī Śakti, e absorvidas por Ela no Kuṇḍalinī-yoga aqui descrito.

---

1 – O primeiro movimento na criação, chamado Īkṣaṇa ("ver") nos Vedas. Ver é idear.
2 – Paramā = suprema ou primeira. Kalā = Vimarśa-śakti do Ātmā. Ela é, assim, a primeira causa de todas as letras.
3 – Paśyantī = Aquela que "vê" (Īkṣaṇa).
4 – Aqui a linha tortuosa (Vakra-rekhā) vem primeiro, e a linha reta em segundo. Possivelmente esta pode ser a linha que se eleva para formar a pirâmide triangular.
5 – Assim chamada porque Ela "vomita" o universo (Vamanāt vāmā iti).
6 – Śṛṅgāṭaka — isto é, uma figura piramidal triangular de três dimensões.
7 – Isto é, Saṁskāra ou impressão revivida, que é a semente da Consciência Cósmica ideante.
8 – Yogin-hridaya Tantra, Saṁketa I.

V
OS CENTROS OU LÓTUS (CAKRA, PADMA)

Neste estágio, estamos em posição de passar para uma consideração dos Cakras, os quais podem ser brevemente descritos como centros sutis de operação no corpo das Śaktis ou Poderes dos diversos Tattvas ou Princípios que constituem as envolturas corporais. Assim, os cinco Cakras inferiores, de Mūlādhāra a Viśuddha, são centros dos Bhūtas, ou cinco formas de matéria sensível. O Ājñā e outros Cakras na região entre ele e o Sahasrāra são centros dos Tattvas que constituem as envolturas mentais, enquanto o Sahasrāra, ou lótus de mil pétalas no topo do cérebro, é a morada bem-aventurada de Parama Śiva-Śakti, que é o estado de pura Consciência.

Uma descrição dos Cakras envolve, em primeiro lugar, um relato da anatomia e fisiologia ocidentais dos sistemas nervosos central e simpático; em segundo lugar, uma exposição do sistema nervoso e dos Cakras segundo o Tantra; e, por fim, a correlação, na medida do possível, entre os dois sistemas no aspecto anatômico e fisiológico, sendo o restante, em geral, peculiar ao ocultismo Tântrico.

A teoria Tântrica acerca dos Cakras e do Sahasrāra está relacionada ao aspecto fisiológico, ou seja, ao Bhogāyatana, envolvendo o sistema nervoso central, compreendendo o encéfalo contido no interior do crânio, e a medula espinhal, contida na coluna vertebral (Merudaṇḍa). Deve-se notar que, assim como há cinco centros (Cakras) descritos posteriormente, a própria coluna vertebral é dividida em cinco regiões, que, começando pela mais inferior, são: a região coccígea, composta por quatro vértebras imperfeitas, frequentemente fundidas em um único osso chamado cóccix; a região sacral, composta por cinco vértebras unidas para formar um único osso, o sacro; a região lombar, ou região dos rins, composta por cinco vértebras; a região dorsal, ou região das costas, composta por doze vértebras; e a região cervical, ou região do pescoço, composta por sete vértebras. À medida que é exibida por segmentos, a medula apresenta diferentes características em distintas regiões. Grosso modo, essas correspondem às regiões atribuídas ao controle do Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata e Viśuddha, os centros ou Cakras, ou Lótus (Padma).

O sistema central se relaciona com a periferia através dos trinta e um nervos espinhais e dos doze nervos cranianos, que são tanto aferentes quanto eferentes, ou seja, sensoriais e motores, provocando sensação ou ação estimuladora. Dos nervos cranianos, os últimos seis surgem do bulbo raquidiano (medulla), e os outros seis, exceto os nervos olfativo e óptico, das partes do encéfalo imediatamente à frente do bulbo. Autores das escolas de Yoga e Tantra[1] utilizam preferencialmente o termo Nāḍī para se referir aos nervos. Também foi dito que muitos nervos cranianos são referidos como Śirāsas, nunca usando este termo para artérias, como é feito na literatura médica.

Deve-se, contudo, observar que as Nāḍīs do Yoga não são os nervos materiais ordinários, mas linhas sutis de direção ao longo das quais as forças vitais fluem. Os nervos espinhais, após saírem pelos forames intervertebrais, entram em comunicação com os cordões gânglionares do sistema nervoso simpático, que se localizam em cada lado da coluna vertebral. A medula espinhal se estende, no caso humano, da borda superior do atlas, abaixo do cerebelo, passando pela medula, e finalmente abrindo-se no quarto ventrículo do cérebro, e descendo até a segunda vértebra lombar, onde afina-se em um ponto chamado filum terminale.

Fui informado de que investigações microscópicas do Dr. Cunningham revelaram a existência de uma substância cinzenta altamente sensível no filum terminale, que antes se acreditava ser apenas um cordão fibroso. Isso é de grande importância, tendo em vista a posição atribuída ao Mūlādhāra e ao Poder da Serpente. Ele se prolonga por certa distância variável, e termina cegamente. Dentro da cobertura óssea está a medula, que é um composto de substância cinzenta e branca, sendo a cinzenta a parte interna das duas, o inverso da posição no encéfalo.

---

1 – Dr. Brojendranath Seal, p. 337, Apêndice ao livro de Professor Benoy Kumar Sarkar intitulado "Positive Background of Hindu Sociology". A palavra Dhamanī também é usada para designar nervo. Deve-se notar, no entanto, que a presente obra utiliza Śirās para nervos que não são cranianos, pois no capítulo V, verso 1, denomina Iḍā e Piṅgalā como Nāḍīs ou Śirās.

A medula é dividida em duas metades simétricas, conectadas por uma comissura central, na qual há um minúsculo canal chamado canal central da medula espinhal (no qual está a Brahma-nāḍī), que se diz ser

o remanescente do tubo oco a partir do qual o cérebro e a medula se desenvolveram.[1] Este canal contém fluido cerebrospinal. A substância cinzenta, vista longitudinalmente, forma uma coluna que se estende por todo o comprimento da medula, mas cuja largura não é uniforme. Existem alargamentos especiais nas regiões lombar e cervical, devidos principalmente à maior quantidade de substância cinzenta nessas regiões. No entanto, por toda a extensão da medula, a substância cinzenta é especialmente abundante nas junções dos nervos espinhais, de modo que um arranjo semelhante a um colar pode ser observado, mais evidente nas vértebras inferiores, correspondendo à cadeia ganglionar ventral dos invertebrados.[2] A substância branca consiste em tratos ou colunas de fibras nervosas. Na borda superior do atlas, ou primeira vértebra cervical, a medula passa para a medulla oblongata abaixo do cerebelo. O canal central abre-se no quarto ventrículo do cérebro. O cerebelo é um desenvolvimento da parede posterior da mais posterior das três dilatações primárias do tubo cerebroespinal embrionário, o quarto ventrículo constituindo o remanescente da cavidade original. Acima disso está o cérebro, que, com suas partes inferiores, é uma porção superior aumentada e amplamente modificada do eixo nervoso cerebroespinal.

---

1 – Ver "Functions of the Brain", de Ferrier.
2 – Ib., 7.

A medula espinhal não é apenas um condutor entre a periferia e os centros de sensação e volição, mas também é um centro independente de grupos de centros. Existem vários centros na medula,

que, embora até certo ponto autônomos, estão conectados aos centros superiores pelas associações e tratos longitudinais da medula.[1] Todas as funções que são atribuídas primariamente aos centros espinhais pertencem também, em última instância, aos centros cerebrais. De modo similar, todas as “Letras” que existem distribuídas nas pétalas dos lótus existem no Sahasrāra. Os centros influenciam não apenas as combinações musculares envolvidas em movimentos volitivos, mas também as funções de inervação vascular, secreção e semelhantes, que têm seus centros próximos na medula espinhal. Os centros cerebrais, entretanto, são ditos controlar essas funções apenas em relação com as manifestações de volição, sentimento e emoção; enquanto os centros espinhais, com o sistema simpático subordinado, são ditos constituir o mecanismo da adaptação inconsciente, de acordo com as condições variáveis dos estímulos, que são essenciais à continuidade da existência do organismo. A medulla, novamente, é ao mesmo tempo uma via de comunicação entre os centros superiores e a periferia e um centro independente que regula funções de máxima importância no sistema.

Deve-se observar que as fibras nervosas que conduzem impulsos motores descendentes do cérebro até a medula espinhal cruzam de um lado para o outro de maneira relativamente súbita em seu trajeto através do bulbo raquidiano (medulla), fato este que foi observado nos Tantras na descrição da Mukta Triveṇī. Esta última é conectada por numerosos tratos aferentes e eferentes com o cerebelo e os gânglios cerebrais. Acima do cerebelo está o cérebro (cerebrum), cuja atividade é geralmente associada à volição consciente, à ideação e à origem dos movimentos voluntários. A noção de Consciência, que é o tema introspectivo da psicologia, não deve, contudo, ser confundida com a função fisiológica. Portanto, não há órgão de consciência, simplesmente porque “Consciência” não é uma concepção orgânica e nada tem a ver com o conceito fisiológico de energia, cuja face interior introspectiva ela apresenta.

---

1 – Ver Ferrier: "Functions of the Brain", p. 80.

Consciência, em si mesma, é o Ātmā. Tanto mente quanto corpo, dos quais o cérebro é uma parte, são expressões veladas da Consciência, que, no caso da matéria, é tão velada que adquire a aparência de inconsciência. O cérebro vivo é constituído de matéria grosseira sensível (Mahābhūta), impregnada por Prāṇa ou pelo princípio vital. Seu material foi trabalhado de modo a constituir um veículo adequado para a expressão da Consciência na forma de Mente (Antaḥkaraṇa). Como a Consciência não é uma propriedade do corpo, tampouco é uma função meramente cerebral. O fato de que a consciência mental seja afetada ou desapareça com distúrbios no cérebro prova a necessidade deste último para a expressão de tal consciência, e não que a consciência seja inerente apenas ao cérebro, ou que ela seja propriedade do mesmo. Em cada lado da coluna vertebral há uma cadeia de gânglios conectados por fibras nervosas, chamada de cordão simpático (Iḍā e Piṅgalā), estendendo-se desde a base do crânio até o cóccix. Isto está em comunicação com a medula espinhal.

É digno de nota que existem, nas regiões torácica e lombar, um gânglio de cada cadeia correspondente com grande regularidade a cada nervo espinhal, embora na região cervical muitos deles aparentemente estejam ausentes; e que grandes aglomerados adicionais de estrutura nervosa podem ser encontrados na região do coração, estômago e pulmões, regiões governadas pelos centros de Anāhata, Maṇipūra e Viśuddha, respectivamente, os três superiores dos cinco Chakras a serem descritos adiante. A partir da cadeia simpática em cada lado, fibras nervosas passam para as vísceras do abdômen e tórax. Desses nervos, há também ramos que retornam aos nervos espinhais, e outros que passam para alguns nervos cranianos; estes últimos distribuem-se aos vasos sanguíneos dos membros, tronco e outras partes às quais os nervos espinhais ou cranianos se dirigem.

Os nervos simpáticos conduzem principalmente impulsos que regulam os tecidos musculares das vísceras e a camada muscular das pequenas artérias dos diversos tecidos. É através do simpático que o tônus dos vasos sanguíneos é mantido pela ação do centro vaso-motor no bulbo raquidiano. O sistema simpático, no entanto, deriva os impulsos que distribui do sistema nervoso central; eles não se originam no próprio sistema simpático. Os impulsos têm origem na medula espinhal pelas raízes anteriores dos nervos espinhais e passam através de ramos curtos para dentro das cadeias simpáticas.

O trabalho dos sistemas simpáticos controla e influencia a circulação, digestão e respiração[1].

A disposição anatômica do sistema nervoso central é excessivamente intrincada, e os eventos que ocorrem naquele emaranhado de fibras, células e fibrilas são, por outro lado, ainda agora quase desconhecidos.[2] E assim foi admitido que, na descrição da fisiologia do sistema nervoso central, podemos, até o momento, fazer pouco mais do que traçar os caminhos pelos quais os impulsos podem (may) passar entre uma parte do sistema e outra, e, a partir das conexões anatômicas, deduzir, com maior ou menor probabilidade, a natureza do nexo fisiológico que suas partes formam entre si e com o restante do corpo.[3]

De modo geral, contudo, pode haver (diz-se) razões para supor que existem centros nervosos no sistema central relacionados de maneira especial a mecanismos específicos, sensoriais, secretores ou motores, e que centros, como o suposto centro genito-espinal, para uma determinada ação fisiológica, existam em uma porção definida da medula espinhal.

É o aspecto sutil de tais centros como expressões da Consciência (Chaitanya) encarnadas nas várias formas de Māyā Śakti que aqui é chamado de Chakra. Estes estão relacionados, por meio de condutores intermediários, com os grandes órgãos da geração, micção, digestão, ação cardíaca e respiração, em relação última com os Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata e Viśuddha Cakras, respectivamente, assim como os tratos têm sido atribuídos aos centros superiores por serem, de modo especial, mesmo que não exclusivamente, relacionados com vários processos perceptivos, volitivos e ideativos.

---

1 – Ver "Physiology" de Foster and Shore, pp. 206, 207.
2 – "Manual of Physiology", de G. N. Stewart, 5ª edição, p. 657 (1906).
3 – Ibid. (idem – referência à mesma fonte citada anteriormente).

Com esta breve introdução em termos da fisiologia e anatomia ocidental moderna, passo agora à descrição dos Cakras e Nāḍīs (nervos), e em seguida tentarei correlacionar os dois sistemas.

Os condutos da força Prāṇika ou força vital são os nervos chamados Nāḍī, os quais se estima existirem aos milhares no corpo. "Assim como na folha da árvore Aśvattha (Ficus religiosa), existem fibras minúsculas, assim também o corpo é permeado por Nāḍīs.[1]"

Nāḍī é dito, no verso 2, derivar da raiz nad, ou movimento. Pois é aqui que o Prāṇa, o Princípio da Vida, se move. O Bhūtaśuddhi Tantra fala de 72.000, o Prapañcāsāra Tantra de 300.000 e a Śiva Saṁhitā de 350.000; mas, seja qual for a sua extensão total, apenas um número limitado é de importância. Algumas são Nāḍīs grosseiras, tais como os nervos físicos, veias e artérias, conhecidas pela ciência médica. Mas nem todas têm este caráter grosseiro ou físico e visível. Elas existem, como tudo o mais, em formas sutis e são conhecidas como Yoga Nāḍīs.

Estas últimas podem ser descritas como canais sutis (Vivara) da energia Prāṇika ou vital. As Nāḍīs são, como dito, os condutos do Prāṇa. Através delas, correm suas correntes solar e lunar. Se pudéssemos vê-las, o corpo apresentaria a aparência daqueles mapas que delineiam as várias correntes oceânicas. São os caminhos pelos quais a Prāṇaśakti flui. Pertencem, portanto, à ciência vital como elemento da vida, e não à Śāstra médica (Vaidyaśāstra).

Daí a importância da Sādhana, que consiste na purificação física do corpo e de suas Nāḍīs. A pureza do corpo é necessária se a pureza da mente deve ser alcançada no sentido hindu ampliado. A purificação das Nāḍīs é talvez o fator principal nos estágios preliminares deste Yoga; pois assim como a sua impureza impede a ascensão da Kuṇḍalinī Śakti, sua pureza a facilita. Esta é a obra do Prāṇāyāma (ver adiante).

---

1 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I, onde as Nāḍīs são mencionadas e a sua purificação é abordada; Dhyānabindu Upaniṣad; e quanto à Suṣumṇā, ver Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad, Primeiro Brāhmaṇa.

Dentre estas Nāḍīs, as principais são quatorze, e destas quatorze, Iḍā, Piṅgalā e Suṣumṇā são as principais. Dentre estas três, novamente, Suṣumṇā é a maior, e a ela todas as outras são subordinadas; pois pelo poder do Yoga (Yogabala) o Prāṇa é feito para passar por ela e, atravessando os Chakras, deixa o corpo através da Brahmarandhra. Ela se situa no interior do eixo cérebro-espinal, a Merudaṇḍa, ou coluna espinhal, na posição atribuída ao seu canal interior, estendendo-se do plexo básico, o centro Tāttvika chamado Mūlādhāra, até o lótus de doze pétalas no pericarpo do Sahasrāra Padma, ou lótus das mil pétalas. Dentro da Suṣumṇā Tāmasika, vermelha e ígnea, está a luminosa Nāḍī Rājāsika Vajrā ou Vajriṇī Nāḍī, e dentro desta última, a pálida e nectarizada Sāttvika Chitrā ou Citriṇī. O interior desta última é chamado de Brahma Nāḍī. A primeira é dita ter forma de fogo (Vahnisvarūpā), a segunda de sol (Sūryasvarūpā) e a terceira de lua (Candrasvarūpā).[1] Estas são as três formas do Śabdabrahman. A abertura no final da Citriṇī Nāḍī é chamada de Porta de Brahman (Brahmadvāra), pois por ela a Devī Kuṇḍalinī entra para ascender.[2] É ao longo desta última Nāḍī, conhecida como a Kula Mārga e a "Estrada Real", que a Śakti Kuṇḍalinī é conduzida no processo descrito posteriormente.

Fora deste nervo estão as duas Nāḍīs, a pálida Iḍā ou Śaśi (Lua) e a vermelha Piṅgalā ou Mihira (Sol), que estão conectadas com a respiração alternada da narina direita para a esquerda e vice-versa.[3] A primeira, que é "feminina" (Śaktirūpā) e a personificação do néctar (Amṛtavigrahā), situa-se à esquerda; e a segunda, que é "masculina", por estar na natureza de Rudra (Raudrāmikā), situa-se à direita.

---

1 – Por isso, Ela é chamada no Lalitā-Sahasranāma (verso 106) de Mūlādhārāmbujārūḍhā. Fogo, Sol e Lua são aspectos do Parabindu ou Kāmakalā diferenciados (v. ante). Veja o capítulo sobre Sol, Lua e Fogo em "Garland of Letters".

2 – O Sol geralmente representa o veneno, e a Lua o néctar (Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I). Ambos foram obtidos durante a agitação do oceano (Samudra Manthana), e representam as forças construtivas e destrutivas da Natureza.

3 – Os hindus há muito sabem que a respiração é feita por uma narina durante um período de tempo e depois pela outra. No Prāṇāyāma, para fazer a respiração mudar, uma narina é fechada. Mas o iogue habilidoso pode alterar a respiração à sua vontade sem fechar fisicamente uma narina com os dedos. No momento da morte, a respiração se dá através de ambas as narinas ao mesmo tempo.

Ambas indicam o Tempo ou Kāla, e Suṣumṇā devora Kāla. Pois por esse caminho a entrada se dá para a atemporalidade. As três também são conhecidas como Gaṅgā (Iḍā), Yamunā (Piṅgalā) e Sarasvatī (Suṣumṇā), em referência aos nomes dos três rios sagrados da Índia.

O Mūlādhāra é o ponto de encontro dos três "rios" e, por isso, é chamado de Yuktatriveṇī. Prosseguindo a partir do lótus de Ādhāra, elas alternam da direita para a esquerda e da esquerda para a direita, assim circulando ao redor dos lótus.

Segundo outro relato, sua posição é como a de dois arcos em cada lado da medula espinhal. Um amigo médico indiano me diz que estes não são relatos discrepantes, mas representam diferentes posições, de acordo com o fato de Iḍā e Piṅgalā existirem dentro ou fora da coluna vertebral.

Quando alcançam o espaço entre as sobrancelhas, conhecido como o Ājñā Chakra, elas entram na Suṣumṇā, formando um nó trançado de três, chamado Muktatriveṇī. Os três "Rios", que são novamente unidos neste ponto, fluem separadamente daí em diante, e por essa razão o Ājñā Chakra é chamado de Muktatriveṇī.

Após a separação, a Nāḍī que procedia do testículo direito vai para a narina esquerda, e a que vem do testículo esquerdo vai para a narina direita. Diz-se que a distinção feita entre o calor do "Sol" e o frescor da "Lua" é aquela que existe entre as fases positiva e negativa da mesma substância-matéria, sendo as fases positiva e negativa presentes em toda forma de atividade.

Piṅgalā é, portanto, segundo essa visão, o conduto da corrente solar positiva, e Iḍā da corrente lunar negativa. Existem também, como vimos, Nāḍīs solares e lunares interiores, na ígnea Suṣumṇā, onde as duas correntes se encontram[1].

---

1 – De modo similar, há três Nāḍīs que, no Latāsādhana, são adoradas no Madanānagara — a saber (viz.), Cāndrī, Saurī, Āgneyī, representando a Lua, o Sol e o Fogo.

Estas são apenas instâncias microcósmicas do sistema maior da matéria cósmica, cada porção da qual é composta pelos três Gunas (Triguṇātmaka) e pelos três *Bindus*, que são Sol, Lua e Fogo.

No que diz respeito aos cordões e fibras nervosas, nervos cranianos e espinhais, e aos nervos simpáticos conectados, o Dr. Brojendranath Seal diz: "*Com os escritores de Yoga, todos os Śirās, e tais Dhamanīs que não são veículos de corrente vital, fluido metabólico, linfa, quilo ou sangue, são nervos cranianos, e procedem do coração através da medula espinhal até o crânio. Esses nervos cranianos incluem pares para a laringe e a língua, para a compreensão e uso da fala, para a elevação e abaixamento das pálpebras, para o choro, para as sensações dos sentidos especiais, etc., uma reprodução confusa e pouco inteligente da classificação de Suśruta. Mas a enumeração dos nervos espinhais com a cadeia simpática conectada e os gânglios é uma melhoria distinta em relação aos antigos anatomistas.*"[1]

Ele então continua: "*A Suṣumṇā é o cordão central na Coluna Vertebral (Brahmadaṇḍa ou Meru). As duas cadeias de gânglios simpáticos à esquerda e à direita são chamadas de Iḍā e Piṅgalā respectivamente. Os nervos simpáticos têm sua principal conexão com a Suṣumṇā no plexo solar (Nābhi Chakra). Dos setecentos cordões nervosos do sistema nervoso simpático espinhal (ver Saṅgītaratnākara), os catorze mais importantes são:*[2]

1. Suṣumṇā, no canal central da medula espinhal. 2. Iḍā, a cadeia simpática esquerda, estendendo-se da narina esquerda até abaixo do rim esquerdo na forma de um arco curvado. 3. Piṅgalā, a cadeia correspondente no lado direito. 4. Kuhū, o nervo pudendo do plexo sacral, à esquerda da medula espinhal.

---

1 – Página 340, Apêndice à obra do Professor Sarkar, "Positive Background of Hindu Sociology", posteriormente publicada em seu livro "Positive Sciences of the Hindus". O autor anexa um plano que tenta fornecer uma ideia aproximada da posição relativa dos principais nervos do sistema nervoso simpático espinhal.
2 – Alguns destes são mencionados na presente obra: ver v. 1.

5. Gāndhārī, na parte posterior da cadeia simpática esquerda, suposta estender-se desde o canto do olho esquerdo até a perna esquerda. Evidentemente, supunha-se que alguns nervos do plexo cervical desciam através da medula espinhal e se uniam ao grande nervo ciático do plexo sacral. 6. Hastijihvā, na parte anterior da cadeia simpática esquerda, estendendo-se do canto do olho esquerdo até o dedo grande do pé esquerdo, na mesma suposição anterior. Fatos patológicos eram acreditados apontar para uma conexão nervosa especial entre os olhos e os dedos dos pés. 7. Sarasvatī, à direita da Suṣumṇā, estendendo-se até a língua (os nervos hipoglossos do plexo cervical). 8. Pūṣā, na parte posterior da cadeia simpática direita, estendendo-se do canto inferior do olho direito até o abdômen (uma cadeia conectada de nervos cervicais e lombares). 9. Payasvinī, entre Pūṣā e Sarasvatī, ramo auricular do plexo cervical à esquerda. 10. Saṅkhinī, entre Gāndhārī e Sarasvatī, ramo auricular do plexo cervical à esquerda. 11. Yaśasvinī, na parte anterior da cadeia simpática direita, estendendo-se do polegar direito até a perna esquerda (o nervo radial do plexo braquial continuado até certos ramos do grande ciático). 12. Vārunā, os nervos do plexo sacral, entre Kuhū e Yaśasvinī, ramificando-se sobre o tronco inferior e os membros. 13. Viśvodarā, os nervos do plexo lombar, entre Kuhū e Hastijihvā, ramificando-se sobre o tronco inferior e os membros. 14. Alambuṣā, os nervos coccígeos, procedentes das vértebras sacrais até os órgãos genitais urinários."[1]

---

1 – Citando o Saṅgītaratnākara, ślokas 144–156; também o Yogārṇava Tantra. Este relato foi, em partes, criticado por um amigo médico indiano, que me disse que justamente nessas partes há influência excessiva da fisiologia ocidental.

Os Tattvas no corpo, permeados por Prāṇa, possuem certos centros especiais de predominância e influência, que são os Chakras (centros ou círculos ou regiões) ou Padmas (lótus), dos quais esta obra é uma descrição.

Dentro da *Meru*, ou coluna espinhal, estão os seis principais centros de operação Tattvika, chamados Chakras ou Padmas, que são as sedes da Śakti, assim como o Sahasrāra, acima, é a morada de Śiva.[1] Estes são o Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata, Viśuddha e Ājñā, os quais, no corpo físico, dizem ter suas correspondências nos principais plexos nervosos e órgãos, começando com o que possivelmente é o plexo sacro-coccígeo até o "espaço entre as sobrancelhas", que alguns identificam com a glândula pineal, o centro do terceiro ou olho espiritual, e outros com o cerebelo.

Os Chakras[2] em si mesmos são, no entanto, como explicado posteriormente, centros de Consciência (Chaitanya) como força extremamente sutil (Śakti); mas as regiões grosseiras, que são construídas por suas vibrações condensadas e que estão sujeitas à sua influência, e com as quais, de forma imprecisa, às vezes são identificados, têm sido descritas como vários plexos no tronco do corpo e os centros cerebrais inferiores mencionados.

Na porção do corpo abaixo do Mūlādhāra estão os sete mundos inferiores, Pātāla e outros, juntamente com as Śaktis que sustentam tudo no universo.

O primeiro centro, ou Mūlādhāra Chakra, que assim é chamado por ser a raiz de Suṣumṇā onde repousa a Kuṇḍalinī[3], situa-se no lugar de encontro do Kaṇḍa (raiz de todas as Nāḍīs) e da Suṣumṇā Nāḍī, e está na região intermediária entre os órgãos genitais e o ânus.

---

1 – Varāha Upaniṣad, Capítulo V.
2 – Ver Capítulo V da Varāha Upaniṣad e a Dhyānabindu Upaniṣad; e o Capítulo III da Yogakuṇḍalī Upaniṣad.
3 – Derivado de Mūla (raiz) e Ādhāra (suporte).

É, portanto, o centro do corpo para os homens.[1] Por essa e afirmações semelhantes feitas em relação aos outros lótus, não se deve entender que o Chakra propriamente dito esteja na região do corpo grosseiro descrito, mas sim que ele é o centro sutil daquela região grosseira, tal centro existindo na coluna espinhal que forma seu eixo.

O leitor deve ter essa observação em mente nas descrições dos Chakras, para que não se forme uma noção errônea deles.

Este lótus carmesim do Mūlādhāra[2] é descrito como possuindo quatro pétalas, cujas Vṛttis são as quatro formas de bem-aventurança conhecidas como Paramānanda, Sahajānanda, Yogānanda e Vīrānanda.[3] Nessas quatro pétalas estão as letras douradas Vaṁ (वं), Śaṁ (शं), Ṣaṁ (षं) e Saṁ (सं).[4] Cada letra, em sua forma Vaikharī, é uma manifestação grosseira do Śabda interior ou sutil. Nas pétalas estão figuradas as letras, cada uma sendo um Mantra, e como tal, um Devatā.

As pétalas são configurações feitas pela posição das Nāḍīs em qualquer centro particular, e são, em si mesmas, Prāṇaśakti manifestada por Prāṇavāyu no corpo vivo. Quando esse Vāyu parte, elas deixam de se manifestar. Cada letra é assim um Śabda ou Śakti particular e um Devatā circundante (Āvaraṇa) do Devatā Principal e de sua Śakti no Chakra correspondente.

Como Śaktis, são manifestações da Kuṇḍalinī e, em sua totalidade, constituem seu corpo de Mantra, pois a Kuṇḍalinī é tanto Luz (Jyotirmayī) quanto Mantra (Mantramayī). Esta última é o aspecto grosseiro ou Sthūla do qual o Japa é feito. A primeira é o aspecto Sūkṣma ou sutil, que é alcançado no Yoga.

---

1 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I, onde também são dados os centros para aves e outros animais. Em alguns diagramas (o "Nāḍīcakra" da Caxemira) a Kuṇḍalī é representada acima da posição dada no texto.

2 – Este e outros lótus pendem com a cabeça para baixo, exceto quando a Kuṇḍalī passa através deles, momento em que se voltam para cima.

3 – Essas Vṛttis ou qualidades (ver post) que denotam as quatro formas de bem-aventurança não são dadas no texto aqui traduzido, mas estão no comentário de Tarkālaṅkāra ao Mahānirvāṇa Tantra.

4 – Neste e em outros casos, a meditação é feita pela direita (Dakṣiṇāvartena). Ver o verso sobre o Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa citado como S.N..

Sua enumeração e alocação específicas indicam a diferenciação, no corpo, do Śabda total. Este Lótus é o centro do Tattva da Pṛthvī amarela, ou "Terra", com seu Maṇḍala quadrangular, cujo Bīja ou Mantra do Tattva é Laṁ (लं).[1]

Neste centro está o Prithvi Tattva (terra), cujo Bīja é “Laṁ”, com Bindu ou a consciência de Brahma presidindo sobre este centro ou “Laṁ”, que é dito ser a expressão em forma grosseira (Vaikharī) do som sutil produzido pela vibração das forças deste centro. Assim, novamente, o sutil Tejas Tattva (fogo) e seu Bīja “Raṁ” estão no Maṇipūra Chakra, e o fogo grosseiro conhecido como Vaiśvānara está no corpo físico, que o centro sutil governa. Este Bīja representa, em termos de Mantra, o Tattva reinante neste centro, e sua atividade essencial. Com o simbolismo usado ao longo desta obra, o Bīja é dito estar assentado sobre o elefante Airāvata, que aqui está localizado. Este e os outros animais figurados nos Chakras têm a intenção de denotar as qualidades dos Tattvas ali presentes. Assim, o elefante é emblemático da força, firmeza e solidez deste Tattva de “Terra”. Eles são, ainda, os veículos (Vāhana) dos Devatās ali presentes. Assim, neste Chakra há o Bīja (Mantra-semente) de Indra, cujo veículo é o elefante Airāvata. O Devatā deste centro é, segundo o Texto, o criador Brahmā, cuja Śakti é Sāvitrī.[2] Existe também a Śakti conhecida como Ḍākinī,[3] que, assim como as outras Śaktis, Lākinī e as demais que seguem, são as Śaktis dos Dhātus ou substâncias[4] atribuídas a este e aos outros centros.

---

1 – A Dhyānabindu Upaniṣad associa os Bījas com os cinco Prāṇas. Assim, “Laṁ” é associado a Vyāna.

2 – O Criador é chamado de Savitā porque Ele cria.

3 – Que, de acordo com o Sammohana Tantra, Capítulo II, atua como guardiã da porta.

4 – Viz.: quilo, sangue, carne, gordura, osso, medula, sêmen.

Aqui está o triângulo “feminino” ou Yoni, conhecido como Traipura, que é o Śakti pīṭha, no qual está assentado o “masculino” Śivaliṅga conhecido como Svayaṁbhu, com a forma e a cor de uma folha jovem, representando, como todas as Devis e Devas, a Māyā-Śakti e a Cit-Śakti, aspectos do Brahman manifestados nos centros particulares (vv. 4-14).

Os Liṅgas são quatro — Svayaṁbhu (mūlādhāra), Bāṇa (Anāhata), Itara (Ājñā), Para. Segundo o Yoginīhṛdaya Tantra[1] (Capítulo I), assim são chamados porque conduzem à Cit. São os Pīṭhas, Kāmarūpa e os demais, pois refletem a Cit (Chitsphurattād-bhāratvāt). São as Vṛttis de Manas, Ahaṁkāra, Buddhi, Citta. Aos três primeiros são atribuídas certas formas e cores — a saber, amarelo, vermelho, branco, triangular, circular; assim como certas letras — a saber, as dezesseis vogais, as consoantes de Ka a Ta (suave), e de Tha a Sa. Para é informe, incolor e sem letras, sendo a coletividade (Samaṣṭi) de todas as letras na forma de bem-aventurança. O Traipura (trikoṇa, yoni ou Śakti Pīṭa) é o correspondente, no Jīva, da Kāmakalā do Sahasrāra. A Devī Kuṇḍalinī, luminosa como um relâmpago, brilhando na cavidade deste lótus como uma corrente de luzes cintilantes, “*a Deusa que confunde o mundo e mantém todas as criaturas*[2] *respirando*”, jaz adormecida, enroscada três vezes e meia[3] ao redor do Liṅga (Svayaṁbhu), cobrindo com Seu corpo a Brahmadvāra.[4]

---

1 – Yoginīhṛdaya Tantra, Capítulo I.
2 – Ver verso 49, Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa (S.N.).
3– Estas correspondem aos três e meio Bindus dos quais fala o Kubjikā Tantra. Ver ante.
4 – Entrada para a Suṣumṇā.

SVĀDHIṢṬHĀNA

O Svādhiṣṭhāna Chakra é o segundo lótus seguindo para cima e é, de acordo com o comentário, assim chamado devido a Sva ou o Param Liṅgam.[1] É um lótus vermelho-alaranjado de seis pétalas localizado no centro espinhal da região na raiz dos órgãos genitais. Nessas pétalas estão as letras como relâmpagos: Baṁ (बं), Bhaṁ (भं), Maṁ (मं), Yaṁ (यं), Raṁ (रं), Laṁ (लं). "Água" (Apas) é o Tattva deste Chakra, que é conhecido como a região branca de Varuṇa. O Maṇḍala Tāttvika tem a forma de uma lua crescente[2] (Ardhendurūpālāsitam). O Bīja da água (Varuṇa) é "Vaṁ". Este, o Varuṇa Bīja, está assentado sobre um Makara branco[3] com um laço em sua mão. Hari (Viṣṇu) e a Śakti Rākiṇī, de aspecto furioso, mostrando ferozmente Seus dentes, estão aqui (vv. 14–18).

MAṆIPŪRA

Acima dele, no centro da região do umbigo, está o lótus Maṇipūra (Nābhipadma), assim chamado, de acordo com o Gautamīya Tantra, porque, devido à presença do ardente Tejas, é luminoso como uma gema (Mani).[4] É um lótus de dez pétalas nas quais estão as letras Daṁ (दं), Dhaṁ (धं), Naṁ (नं), Taṁ (तं), Thaṁ (थं), Daṁ (दं), Dhaṁ (धं), Naṁ (नं), Paṁ (पं), Phaṁ (फं). Esta é a região triangular do Tejas Tattva (fogo). O triângulo tem três Svastikas. O Bīja do fogo, "Raṁ", está assentado sobre um carneiro, o veículo de Agni, o Senhor do Fogo. Aqui está o velho e vermelho Rudra, untado com cinzas brancas, e a Śakti Lākinī, que como o Devatā deste centro digestivo é dita "ser afeiçoada a alimentos animais, e cujos seios estão avermelhados pelo sangue e pela gordura que escorre de sua boca".

---

1 – Para outra definição, ver a Dhyānabindu Upaniṣad, onde todos os Chakras são nomeados. Outra derivação é “morada própria” (da Śakti).

2 – Os diagramas ou maṇḍalas simbólicos dos elementos também são dados, como aqui indicado, no primeiro capítulo do Śāradā Tilaka e no Viśvasāra Tantra, citado na página 25 do Prāṇatoṣinī, com a exceção de que, segundo o Viśbasāra Tantra, o Maṇḍala da água não é uma lua crescente, mas octogonal (Aṣṭāśra). Diferentes Tantras oferecem descrições distintas. Ver Śāradā, Cap. 1.

3 – Um animal semelhante a um jacaré. Ver Prancha 3.

4 – Para outra derivação, proveniente da adoração Samaya, ver o Comentário ao Lalitā-Sahasranāma, versos 88 e 89.

Lākinī e as outras Śaktis especiais dos centros superiores são chamadas as Śaktis do próprio Yogī — isto é, Śaktis dos Dhātus atribuídos a cada um dos seus centros corporais, e a concentração neste centro pode envolver a satisfação dos apetites deste Devatā. As Śaktis dos centros superiores não são carnívoras. A partir desses três centros, o grosseiro Virāṭ, o corpo desperto, é evoluído (vv. 19–21).

ANĀHATA

Logo acima do lótus do umbigo (Nābhipadma) está o Anāhata, na região do coração, que é vermelho como uma flor de Bandhūka, e assim chamado porque é neste lugar que os Munis ou Sábios ouvem aquele "som (Anāhata Śabda) que surge sem o choque de duas coisas juntas"; ou o "som" do Śabdabrahman, que aqui é o Pulso da Vida. Pois é aqui que habita o Puruṣa (Jīvātmā).

Este lótus deve ser distinguido do Lótus do Coração de oito pétalas, que está representado no lugar abaixo dele, onde, na adoração mental, a Deidade Protetora (Iṣṭadevatā) é meditada. (Ver Prancha V.) Aqui está a Árvore que concede todos os desejos (Kalpataru) e o Altar cravejado de joias (Manipiṭha) abaixo dele. Conforme o Viśvasāra Tantra citado no Prāṇatoṣinī, diz-se: "O Śabdabrahman é dito ser o Deva Sadāśiva. Esse Śabda é dito estar no Anāhata Chakra. Anāhata é o grande Chakra no coração de todos os seres. O Omkāra é dito estar ali em associação com os três Gunas."[1]

O Mahāsvacchanda Tantra diz[2]: "*Os grandes declaram que Tua forma bem-aventurada, Ó Rainha, manifesta-se em* Anāhata*, e é experimentada pela mente voltada para dentro dos Bem-aventurados, cujos cabelos se erguem ao ouvir e cujos olhos brilham de alegria.*"

---

1 – Śabdabrahmeti tam prāha sākṣād devaḥ sadāśivaḥ | Anāhateṣu cakreṣu sa śabdaḥ parikīrtitaḥ | Anāhatam mahācakram hṛdaye sarvajantuṣu | Tatra oṁkāra ityyukto guṇatraya-samanvitaḥ. || Tradução: "O próprio Deus Sadāśiva o chamou de Śabdabrahman. Esse śabda é famoso nos Cakras Anāhata. O grande Anāhata Cakra está situado no coração de todos os seres vivos. Ali, o Oṁkāra é estabelecido, dotado da união das três Gunas."

2 – Citado no Comentário de Bhāskarāya sobre o Lalitā, verso 121, sobre o título da Devī como Nādarūpā; e no verso 218, onde ela é descrita como Nādarūpiṇī, referindo-se também ao Yoginī hṛdaya Tantra.

Este é um lótus de dezesseis pétalas com as letras vermelhas Kaṁ (कं), Khaṁ (खं), Gaṁ (गं), Ghaṁ (घं), Ṅaṁ (ङं), Caṁ (चं), Chaṁ (छं), Jaṁ (जं), Jhaṁ (झं), Ñaṁ (ञं), Ṭaṁ (टं), Ṭhaṁ (ठं), Ḍaṁ (डं), Ḍhaṁ (ढं), Naṁ (णं), Taṁ (तं), Thaṁ (थं). Este é o centro do Vāyu Tattva (ar). Segundo o v. 22, a região de Vāyu é hexagonal (formada por dois triângulos, um dos quais é invertido), e sua cor é a da fumaça, devido a estar envolta por massas de vapor.[1] Seu Bīja, “Yaṁ”, está assentado sobre um antílope negro, conhecido por sua rapidez, e é o Vāhana do “Ar” (Vāyu), com sua propriedade de movimento.

Aqui estão Īśa, o Senhor dos três primeiros Cakras; a Śakti Kākinī, adornada com ossos humanos, cujo "coração é suavizado pela bebida do néctar"; e a Śakti, na forma de um triângulo invertido (Trikoṇa), no qual está o dourado Bāṇa Liṅga, jubiloso com um impulso de desejo (Kāmodyamollasita), e o Haṁsa como Jīvātmā, como “a chama constante de uma lâmpada em um lugar sem vento” (vv. 22—27). O Ātmā (a chama de uma lâmpada) é assim descrito porque, assim como a chama não é perturbada pelo vento, assim também o Ātmā é, em si mesmo, é inafetado pelos movimentos do mundo.[2]

O décimo sétimo verso da Ānanda-Laharī menciona que os Devatās Vāśinī e outros devem ser adorados nos dois últimos Chakras mencionados. Vāśinī e os demais são oito em número.[3]

---

1 – De acordo com o Śāradā, Capítulo I (e com o mesmo efeito no Prapañcasāra Tantra), as cores dos Bhūtas são as seguintes: Ākāśa (éter) é transparente (Svacchha); Vāyu (ar) é preto (Kṛṣṇa); Agni (fogo) é vermelho (Rakta); Ap (água) é branco (Śveta); e Pṛthvī (terra) é amarelo (Pīta).

2 – Este estado constante e imóvel é o do Ātmā como tal. Ver Maṇḍala-brāhmaṇa Upaniṣad, Brāhmaṇas II e III.

3 – Ānanda-Laharī, de Pandit Ananta Shastri, pp. 47, 48, e tradução da mesma por A. Avalon em "Wave of Bliss".

(1) Vāśinī, (2) Kāmeśvarī, (3) Modinī, (4) Vimalā, (5) Arunā, (6) Jayinī, (7) Sarveśvarī, e (8) Kālī ou Kaulinī. Estes são, respectivamente, as Deidades Presidentes dos seguintes oito grupos de letras: (1) de a a aḥ, 16 letras; (2) ka a ṅa, 5 letras; (3) ca a ña, 5 letras; (4) ṭa a ṇa, 5 letras; (5) ta a na, 5 letras; (6) pa a ma, 5 letras; (7) ya a śa, 4 letras; (8) ṣa a sa ou ha, 5 letras.

Os outros seres do v. 17 da Ānanda-Laharī referem-se às doze Yoginīs, que são: (1) Vidyāyoginī, (2) Rechikā, (3) Mochikā, (4) Amṛtā, (5) Dīpikā, (6) Jñānā, (7) Āpyāyanī, (8) Vyāpinī, (9) Medhā, (10) Vyomarūpā, (11) Siddhirūpā, e (12) Lakṣmīyoginī.

Estas vinte Deidades (oito Vāśinīs e doze Yoginīs) devem ser adoradas nos centros Maṇipūra e Anāhata. A esse respeito, o Comentador cita um verso da Taittirīya Āraṇyaka e dá uma descrição destas Deidades, suas respectivas cores, localizações e assim por diante.

VIŚUDDHĪ

No centro espinhal da região na base da garganta (Kaṇṭha-mūla) está o Viśuddha Chakra ou Bhārati-sthāna,[1] com dezesseis pétalas de uma tonalidade púrpura esfumaçada, nas quais estão as dezesseis vogais com Bindu — ou seja: Aṁ (अं), Āṁ (आं), Iṁ (इं), Īṁ (ईं), Uṁ (उं), Ūṁ (ऊं), Ṛiṁ (ऋं), Ṝīṁ (ॠं), Ḷiṁ (ऌं), Ḹīṁ (ॡं), Eṁ (एं), Aiṁ (ऐं), Oṁ (ओं), Auṁ (औं), e as duas respirações Aṁ (अं), Aḥ (अः).

De acordo com a Devībhāgavata (VII.35), o Chakra é assim chamado porque o Jīva é purificado (Viśuddha) ao contemplar o Haṁsa. Aqui é o centro do Ākāśa branco circular ou Tattva do Éter, cujo Bīja é "Haṁ". Ākāśa está vestido de branco e montado sobre um elefante branco. Seu Maṇḍala tem a forma de um círculo.[2]

---

1 – Isto é, a morada da Devī da fala.

2 – Isto às vezes é representado como um círculo com vários pontos em seu interior, pois, como diz o Prapañcasāra Tantra, o Ākāśa possui inumeráveis Suśiras — isto é, Chidras, ou espaços entre sua substância. É por causa desse caráter intersticial que as coisas existem no espaço.

Aqui está Sadāśiva em Sua forma andrógina ou Ardhanārīśvara Mūrti, na qual metade do corpo é branca e a outra metade dourada. Aqui também está a branca Śakti Śākinī, cuja forma é luminosa (Jyotirśvarūpā). Aqui, também, está a região lunar, "o portal da grande Liberação". É neste local que o Jñānī “vê as três formas do tempo” (Trikāladarśī). Como todas as coisas estão no Ātmā, o Jñānī que realizou o Ātmā as viu (vv. 28-31).

LALANĀ CAKRA

Acima do Viśuddha, na raiz do palato, há um cakra menor chamado Lalanā, ou em alguns Tantras Kalā Cakra, que não é mencionado nas obras aqui traduzidas. É um lótus vermelho com doze pétalas que contém as seguintes vṛttis ou qualidades: Śraddhā (fé), Santoṣa (contentamento), Aparādha (sentido de erro), Dama (autodomínio), Māna (raiva)[1], Sneha (afeição)[2], Śuddhatā (pureza), Arati (desapego), Sambhrama (agitação)[3], Ūrmi (apetite)[4].

Antes de resumir a descrição anterior, é preciso observar aqui que o comentador Kālikārāma afirma que o princípio deste Yoga é que aquilo que é mais grosseiro é fundido naquilo que é mais sutil (Sthūlānām sūkṣme layaḥ). Os elementos mais grosseiros estão mais abaixo no corpo do que os mais sutis. Os elementos grosseiros que estão no e abaixo do Mūlādhāra ou conectados a ele são: (1) o Pṛthvī Tanmātra; (2) o Pṛthvī Mahābhūta; (3) as narinas com seu sentido de olfato, que é o mais grosseiro dos sentidos de conhecimento (Jñānendriya), e que é a qualidade (Guṇa) do Pṛthvī Tanmātra; e (4) os pés, que são o mais grosseiro dos sentidos de ação (Karmendriya), e “que têm a Pṛthvī (terra) como seu suporte”. Aqui as narinas são classificadas como o mais grosseiro dos Jñānendriyas, porque nelas há o sentido que percebe a qualidade (Guṇa) do olfato do mais grosseiro Tanmātra (Gandha), do qual se deriva o Pṛthvī Sthūla Bhūta. Assim, os Jñānendriyas têm relação com os Tanmātras através de seus Guṇas (qualidades), pois é para a percepção destas qualidades que tais sentidos existem.

---

1 – Este termo é geralmente aplicado a casos que surgem entre duas pessoas que estão apegadas uma à outra, como marido e esposa.
2 – Geralmente entendido como afeição em relação àqueles mais jovens ou inferiores a si mesmo.
3 – Por meio de reverência ou respeito.
4 – Ou pode se referir aos seis que são tecnicamente chamados Ūrmi — ou seja, fome, sede, tristeza, ignorância (moha), decadência e morte.

No caso, porém, dos sentidos de ação (Karmendriyas), nenhuma relação tal parece existir entre eles e os Tanmātras. Na ordem de fusão sucessiva ou Laya, os pés ocorrem no mesmo grau que a terra, as mãos no mesmo grau que a água, o ânus no mesmo grau que o fogo, o pênis no mesmo grau que o ar, e a boca no mesmo grau que o éter; não, aparentemente, porque haja qualquer relação direta entre a terra e os pés, a água e as mãos, o fogo e o ânus, e assim por diante, mas porque esses órgãos estão na mesma ordem de sutileza comparativa que terra, água, fogo, e assim por diante. As mãos são consideradas agentes mais sutis que os pés; o ânus[1] um agente mais sutil que as mãos; o pênis um agente mais sutil que o ânus; e a boca um agente mais sutil que o pênis. Esta é também a ordem na qual estes agentes estão situados no corpo, as mãos vindo em segundo lugar porque encontram seu lugar entre os pés e o ânus quando os braços são colocados em suas posições verticais naturais.

É de se lembrar, nesta conexão, que os Tantras aqui seguem o Sāṁkhya, e também os Purāṇas, quanto ao esquema da criação como ocorre também nestas, segundo as quais os Jñānendriyas e os Karmendriyas e os Tanmātras emanam de aspectos diferentes do triplo Ahaṁkāra. Existe uma relação entre os sentidos e os Tanmātras no Jīva criado, segundo o Vedānta, pois os sentidos são relacionados aos Tanmātras, mas a ordem, neste caso, em que os sentidos ocorrem, é diferente da dada nesta obra. Pois, segundo o esquema Vedântico, a terra está relacionada ao sentido do olfato e ao pênis; a água ao sentido do paladar e às mãos; o fogo ao sentido da visão e aos pés; o ar ao sentido do tato e às mãos; e o éter ao sentido da audição e à boca.

---

1 – À primeira vista, isto pode parecer não ser assim, mas a importância do ânus é bem conhecida por especialistas médicos, sendo sua sensibilidade tamanha que até deu origem ao que foi chamado de “Psicologia do Ânus”.

Outra explicação, aparentemente artificial, porém, que tem sido dada, é a seguinte: os pés estão associados à “Terra” porque esta última sozinha possui o poder de sustentação, e os pés repousam sobre ela. A “Água” está associada às mãos porque ao beber água a mão é usada. A palavra Pāṇi, que significa mãos, é derivada da raiz Pā, beber (Pīyate anena iti pāṇi). O “Fogo” está associado ao ânus porque o que é comido é consumido pelo fogo no estômago, e o resíduo é expelido através do ânus, pelo qual o corpo se torna puro. O “Ar” está associado ao pênis porque, na procriação, o Jīvātmā como Prāṇa Vāyu se projeta através do pênis. E assim diz o Śruti: “O próprio Ātmā renasce no filho” (Ātmāvai jāyate putraḥ). O “Éter” está associado à boca porque é através dela que o som é emitido, que é a qualidade (Guṇa) do éter (Ākāśa).

Até aqui, tratamos dos Tattvas comparativamente mais grosseiros. Segundo esta obra, os vinte Tattvas mais grosseiros estão associados (4 × 5), conforme mostrado na tabela a seguir:

Centro onde se dissolve	Tattvas mais grosseiros
Mūlādhāra	Gandha (olfato) Tanmātra; Pṛthvī Tattva (terra); o Jñānendriya do olfato[1]; o Karmendriya dos pés
Svādhiṣṭhāna	Rasa (paladar) Tanmātra; Ap Tattva (água); o Jñānendriya do paladar; o Karmendriya das mãos
Maṇipūra	Rūpa (visão) Tanmātra; Tejas Tattva (fogo); o Jñānendriya da visão; o Karmendriya do ânus
Anāhata	Sparśa (tato) Tanmātra; Vāyu Tattva (ar); o Jñānendriya do tato; o Karmendriya do pênis
Viśuddha	Śabda (som) Tanmātra; Ākāśa Tattva (éter); o Jñānendriya da audição; o Karmendriya da boca

1 – O nariz é um centro no qual a excitação sexual pode ser despertada ou controlada. Embora o órgão reprodutor esteja situado acima do Mūlādhāra, a força sexual, em última análise, procede deste último.

Será observado que, com cada um dos elementos, está associado um órgão de sensação (Jñānendriya) e de ação (Karmendriya). No Capítulo II do Prapañcasāra Tantra, é dito: "*O éter está nos ouvidos, o ar na pele, o fogo no olho, a água na língua e a terra nas narinas*." Os Karmendriyas estão possivelmente assim dispostos porque os Tattvas dos respectivos centros em que são colocados estão, como acima declarado, em graus semelhantes de sutileza e grosseira materialidade. Conforme explicado abaixo, cada classe de Tattvas é dissolvida na próxima classe mais elevada, começando pelo centro mais grosseiro, o Mūlādhāra. Até agora, os Tattvas têm sido os da "matéria" na escala de criação.

ĀJÑĀ

O progresso é feito agora para o último ou Ājñā Cakra, no qual estão os sutis Tattvas da Mente e da Prakṛti. O Cakra é assim chamado porque é aqui que a ordem (Ājñā) do Guru é recebida de cima. É um lótus de duas pétalas brancas entre as sobrancelhas, sobre as quais estão as letras brancas Ham (हं) e Kṣam (क्षं). Isso completa as cinquenta letras. Ter-se-á observado que há cinquenta pétalas e cinquenta letras nos seis Cakras. No pericarpo está o grande mantra "Om". Cada lótus tem duas ou quatro pétalas a mais que o imediatamente abaixo dele, e o número de pétalas no Viśuddha Cakra é a soma das diferenças precedentes.

Aqui estão Paramāśiva na forma de Hamsa (Hamsa-rūpa), Siddhakālī, a Śakti branca Hākinī, "exaltada pelos goles de ambrosia", o triângulo invertido ou Yoni (Trikoṇa), e o Itara Liṅga, brilhando como um relâmpago, que nele está fixado. Os três Liṅgas são assim: no Mūlādhāra, Anāhata e Ājñā Cakras respectivamente; pois é nesses três "Nós" ou Brahma Granthis que a força de Māyā Śakti está em grande potência. E é neste ponto que cada um dos três grupos de Tattvas associados ao Fogo, Sol e Lua, converge[1].

---

[1] Ver adiante.

A expressão “abrindo as portas” refere-se à passagem através desses Granthis. Aqui no Ājñā está a sede dos sutis Tattvas, Mahat e Prakṛti. O primeiro é o Antaḥkaraṇa com Guṇas — a saber, Buddhi, Citta, Ahaṁkāra e seu produto Manas (Sasankalpavikalpaka). De modo geral e abreviado, diz-se que Manas é o Tattva do Ājñā Cakra. Contudo, sendo o centro mental, inclui todos os aspectos da mente acima mencionados, e a Prakṛti da qual derivam, assim como o Ātmā na forma do Pranava (Om॑) seu Bīja.

Aqui o Ātmā (Antarātmā) brilha lustroso como uma chama. A luz desta região torna visível tudo o que está entre o Mūlā e o Brahmarandhra. O Yogī pela contemplação deste lótus adquire novos poderes (Siddhi) e torna-se Advaitācāravādī (Monista). Em conexão com este Padma, o texto (S. N., v. 36) explica como o desapego é alcançado por meio da Yoni Mudrā. É aqui que o Yogī, no momento da morte, coloca seu Prāṇa, e então entra na suprema deidade primordial, o Purāṇa (antigo) Puruṣa, “que estava antes dos três mundos, e é conhecido pelo Vedānta”. O mesmo verso descreve o método (Prānāropanaprakāra).

Do último centro e da Prakṛti causal evolui o corpo sutil que individualmente é conhecido como Taijasa, e coletivamente (isto é, o aspecto Īśvara) como Hiranyagarbha. Este último termo é aplicado à manifestação do Paramātmā no Antaḥkaraṇa; como exibido no Prāṇa, é Sūtrātmā; e quando manifestado por esses dois veículos sem diferenciação, é conhecido como Antarvyāmin. Os Cakras são os centros corporais do mundo da manifestação diferenciada, com seus corpos grosseiros e sutis que surgem de seu corpo causal, e suas três fases de consciência em vigília, sono e sonho profundo.

MANAS, SOMA E MAṆḌALAS

Acima do Ājñā-cakra (vv. 32–39), existem os Cakras menores chamados Manas e Soma, não mencionados nos textos aqui traduzidos. O Manas Cakra é um lótus de seis pétalas, nas quais estão (isto é, que são a sede de) as sensações de audição, tato, visão, olfato, paladar e as sensações iniciadas centralmente em sonho e alucinação.

Acima deste, novamente, está o Soma Cakra, um lótus de dezesseis pétalas, com certas Vṛttis que serão detalhadas posteriormente[1]. Nesta região está a "morada sem suporte" (Nirālamba-purī), "onde os Yogīs veem o radiante Īśvara", os sete corpos causais (v. 39), que são aspectos intermediários da Ādyā Śakti, o lótus branco de doze pétalas junto ao pericarpo do Sahasrāra (vv. 32–39), no qual o lótus de doze pétalas é o triângulo A-ka-ṭha, que circunda o altar cravejado de joias (Manipiṭha) na ilha de gemas (Manidvīpa), situada no Oceano de Néctar[2], com o Bindu acima e o Nāda abaixo, e o triângulo Kāmakalā e o Guru de todos, ou seja, Paramāśiva.

Acima disso, novamente, no pericarpo, estão os Maṇḍalas do Sūrya (Sol) e de Candra (Lua), o Parabindu cercado pelas décima sexta e décima sétima fases da lua. No Candra Maṇḍala há um triângulo. Acima da Lua está Mahāvāyu, e então o Brahmarandhra com Mahāśaṅkhinī.

O lótus de doze pétalas e aquilo que a ele se conecta é o tema especial do pequeno livro *Pādukāpañcaka Stotra* aqui traduzido, que é um hino de Śiva em louvor ao "Escabelo Quíntuplo", com um comentário de Śrī Kālikārāma. Os escabelos são classificados de diversas formas, como segue: segundo a primeira classificação, são eles:

---

1 – Ver adiante.

2 – No culto mental, o altar cravejado de joias do Iṣṭadevatā está no lótus de oito pétalas abaixo do Anāhata (ver Prancha V). A Ilha de Gemas é um estado supremo de Consciência, e o Oceano de Néctar é a própria Consciência Infinita. Quanto aos corpos causais, ver "Garland of Letters" ou "Studies in the Mantra Śāstra".

(1) O lótus branco de doze pétalas no pericarpo do lótus Sahasrāra. Aqui está (2) o Triângulo invertido, a morada da Śakti chamada "A-ka-ṭha". (3) A região do altar (Manipiṭha), de cada lado do qual estão o Nāda e o Bindu. O Guru eterno, "branco como uma montanha de prata", deve ser meditado aqui, como no Altar de Joias (Manipiṭha). (4) O quarto Pādukā é o Hamsa abaixo do Antarātmā; e (5) o Triângulo sobre a Piṭha.

As diferenças entre esta e a segunda classificação são explicadas nas notas ao v. 7 do *Pādukā*. Segundo esta última classificação, contam-se como segue:

(1) O lótus de doze pétalas; (2) o triângulo chamado A-ka-ṭha; (3) o Nāda-Bindu; (4) o Manipiṭha-Maṇḍala; e (5) o Hamsa, que forma o triângulo Kāmakalā. Este Triângulo, o Tattva Supremo, é formado pelos três Bindus que o texto chama de Chandra (Lua), Sūrya (Sol) e Vahni (Fogo) Bindus, os quais também são conhecidos como Prakāśa, Vimarśa[1] e Mishra Bindu.

Este é o Haṁsa conhecido como o Triangular Kāmakalā, a corporificação da Puruṣa-Prakṛti. O primeiro é o Bindu Hamkāra no ápice do triângulo, e os outros dois Bindus são chamados Visarga ou Sā são Prakṛti. Esta Kāmakalā é a Mūla (raiz) dos Mantras.

O Śabdabrahman com seus três aspectos e energias é representado nos Tantras por esta Kāmakalā, que é a morada da Śakti (*Abalālayam*). Este é o Triângulo Supremo, que, como todas as Yonipiṭhas, é invertido. *Convém notar aqui que a Śakti é representada por um triângulo por causa de sua manifestação tríplice como Vontade, Ação e Conhecimento (*Icchā, Kriyā, Jñāna*).*

Assim, no plano material, se existem três forças, não há outra maneira de fazê-las interagir exceto na forma de um triângulo, no qual, embora sejam cada uma separada e distinta das outras, estão ainda assim relacionadas entre si e formam parte de um todo único.

---

1 – Quanto a este termo, ver "Mahāmāyā" e "Kāmakalāvilāsa" em "Tantrik Texts", Ed. A. Avalon.

Nos cantos do Triângulo há dois Bindus, e no ápice, um único Bindu. Estes são os Bindus do Fogo (*Vahnibindu*), da Lua (*Chandrabindu*) e do Sol (*Sūryabindu*).[1]

Três Śaktis emanam destes Bindus, denotadas pelas linhas que unem os Bindus e assim formam um triângulo. Estas linhas são: a linha da Śakti Vāmā, a linha da Śakti Jyeṣṭhā e a linha da Śakti Raudrī. Estas Śaktis são Vontade (Icchā), Ação (Kriyā) e Cognição (Jñāna). Com elas estão Brahmā, Viṣṇu e Rudra, associados aos Guṇas: Rajas, Sattva e Tamas.

As linhas do triângulo emanadas dos três Bindus ou Hamsaḥ são formadas por quarenta e oito letras do alfabeto. As dezesseis vogais começando com a letra A formam uma linha; as dezesseis consoantes começando com Ka formam a segunda linha; e as seguintes dezesseis letras começando com Ṭha formam a terceira linha. Assim, o triângulo é conhecido como o triângulo A-ka-ṭha. Nos três cantos internos do triângulo estão as letras restantes: Ha, La, Kṣa. O Yāmala assim fala desta morada: "*Agora falo da Kāmakalā*", e prosseguindo diz: *"Ela é a Eterna, aquela que é os três Bindus, as três Śaktis e as três Formas (Trimūrti)."* O Bṛhat-Śrī-krama, tratando da Kāmakalā, diz: "*Do Bindu (isto é, o Parabindu), Ela assumiu a forma das letras (*Varṇā vayavarūpiṇī*)."* O Kālī Ūrdhvāmnāya diz: *"O triplo Bindu (Tribindu) é o Tattva supremo, e nele estão contidos Brahmā, Viṣṇu e Śiva."*[2] O triângulo que é composto pelas letras emanou do Bindu.

---

1 – O Kāmakalāvilāsa diz: "Bindu-trayamayas tejas-tritayaḥ" (três Bindus e três fogos). "Tripurasundarī senta-se no Cakra que é composto de Bindus (Bindumaye cakre), tendo como morada o colo de Kāmeśvara, cuja testa é adornada pela lua crescente. Ela possui três olhos, que são Sol, Lua e Fogo."

2 – A Mahāśvarī Saṁhitā diz: "Sūrya, Candra e Vahni são os três Bindus; e Brahmā, Viṣṇu e Śambhu são as três linhas."

Estas letras são conhecidas como a Mātṛkā Varṇa. Estas vêm do corpo de Kula-kuṇḍalinī[1], o Śabda-brahman, manifestando-se em seu estado Vaikharī como várias manifestações do som primordial não manifestado (Avyakta-nāda).

Elas aparecem como o Śabda manifestado na auto-divisão do Parabindu; pois esta auto-divisão marca o surgimento da Prakṛti diferenciada.

O comentário sobre o Pādukāpañcaka (v. 8) diz que o Bindu é a própria Paraśakti, e suas variações são chamadas de Bindu, Nāda e Bīja, ou Sol, Lua e Fogo; o Bindu, o sol, sendo vermelho, e o Nāda, a lua, sendo branco[2]. Estas formam o Cinmaya ou Ānandamayakośa, ou envoltórios de consciência e bem-aventurança (Pādukāpañcaka, v. 3). Os dois Bindus que formam a base do triângulo são o Visarga (ib., v. 4). No Āgamakalpadruma, diz-se: “Hamkāra é Bindu ou Puruṣa, e Visarga é Sāh ou Prakṛti. Hamsaḥ é a união do masculino e do feminino, e o universo é Hamsaḥ.” O triângulo Kāmakalā é assim formado por Hamsaḥ (ib., v. 4). A Hamsa-pīṭha é composta de Mantras (ib., v. 6).

Como este assunto é de grande importância, são fornecidas aqui algumas outras autoridades além das mencionadas na obra aqui traduzida. Em seu comentário ao v. 124 da Lalitā, no qual a Deusa é invocada como estando na forma de Kāmakalā (Kāmakalārūpā), Bhāskarārāya diz: “Há três Bindus e a Hārdha-kalā.”[3] Desses Bindus, o primeiro é chamado Kāma, e o Hakārārdha é chamado Kalā.”[4]

---

1 – O Kāmakalāvilāsa diz: “Ekapañcāśadakṣarātmā” (Ela está na forma das 51 letras). Ver a edição e tradução deste texto por A. Avalon, Vol. 9, Tantrik Texts.

2– Isto parece estar em conflito com a afirmação anterior de Rāghava Bhaṭṭa, de que o Bindu é a Lua e o Nāda o Sol.

3 – Também chamado Hakārārdha — isto é, metade da letra Ha (ह).

4 – "Bindu-trayam hārdhakalā cha ityattra prathamo binduh kāmakhyaś charamā kalā cha iti pratyāhāranyāyena kāmakaletyucyate."

Ele acrescenta que a natureza da Kāmakalā está estabelecida no Kāmakalāvilāsa, nos versos que começam com: “Śakti Suprema (Parā Śakti) é a união manifesta de Śiva e Śakti na forma de semente e broto,” e termina com as linhas: “Kāma (significa desejo), e Kalā o mesmo. Os dois Bindus são ditos ser o Fogo e a Lua.”[1] Kāma, ou Vontade criativa, é tanto Śiva quanto Devī, e Kalā é a sua manifestação. Por isso é chamada Kāmakalā. Isto é explicado no Tripurasiddhānta: “Ó, Pārvatī, Kalā é a manifestação de Kāmeśvara e Kāmeśvarī. Por isso ela é conhecida como Kāmakalā.”[2] Ou ela é a manifestação (Kalā) do desejo (Kāma)[3], isto é, de Icchāśakti. O Kālikā Purāṇa diz: “A Devī é chamada Kāma porque ela veio ao local secreto no pico azul da grande montanha (Kailāsa) junto de Mim, por causa do desejo (Kāma); assim a Devī é chamada Kāmā[4].

---

1 – Tasyāḥ svarūpaṁ sphuṭaśivaśakti-samāgamabījam kurarūpiṇī parā śaktir ity ārabhyā kāmaḥ kamanīyatayā kalā ca dahānendu-vigrahau bindū ity anena nīritam kāmakalāvilāse tadrūpyārthabhāga (ib.). Tradução: "A sua forma é a semente manifesta da união de Śiva e Śakti, tendo a forma de uma pomba (kurarūpiṇī), a Suprema Śakti. Por isso é chamada Kāma, devido à sua beleza encantadora, e Kalā, pois é de forma solar e lunar (dahānendu-vigraha); estes dois são os Bindus. Assim é descrito no Kāmakalāvilāsa, no trecho correspondente."

2 – Kāmayoḥ kaleti vā, tad uktam, tripurasiddhānte: Tasya kāmeśvarākhyasya kāmeśvaryāś ca parvvatī | Kalākhyā sallikā sā ca khyātā kāmakaletī sā || Tradução: "Ou, como dito no Tripurasiddhānta: 'Daquele chamado Kāmeśvara e da Kāmeśvarī chamada Pārvatī, Ela é conhecida como Kalā, uma guirlanda de flores delicadas, Por isso é chamada Kāmakalā.'"

3 – Kāmaś chāsau kalārūpā ceti vā. Tradução: "Ou então: 'Ele é Kāma e também é a forma de Kalā (Kalārūpā).'"

4 – Kāmapadamātra-vācyatayāḥ Kālikāpurāṇe pratipādanāt: Kāmārtham āgatā yasmān mayā sārdham mahāgireu | Kāmakhyā prochyate devī nilakutraharogatā || Kāmād kāminī kāmyā kāntā kāmāṅgadāyinī | Kāmāṅganāśinī yasmāt kāmakhyā tena kathyate || Iti ṣaḍakṣaram idaṁ nāma (ib.). Tradução: "Conforme exposto no Kālikā Purāṇa, tratando da interpretação literal do termo Kāma: 'Vinda por causa do desejo (Kāmārtham), junto comigo, à grande montanha, Ela é chamada Kāmakhyā, a Deusa mencionada, que habita o pico azul (do Himālaya). Daí, Ela é a Amante (Kāminī), a desejável (Kāmyā), a Amada (Kāntā), Aquela que concede os membros do desejo (Kāmāṅgadāyinī). E porque Ela destruiu o corpo de Kāma (Kāmāṅganāśinī), Por isso é chamada Kāmakhyā. Assim, este é o nome de seis letras (Ṣaḍakṣaram).'"

Como ela também é a doadora ou cumpridora do desejo, desejando, desejável, bela, restauradora do corpo de Kāma (Manmatha) e destruidora do corpo de Kāma, por isso ela é chamada Kāmā." Após Śiva (com quem Ela é uma) ter destruído Kāma, quando Ele buscou, pelo enfraquecimento da paixão, destruir Seu Yoga; Ela (com quem Ele é um) posteriormente deu um novo corpo ao "Aquele sem Corpo" (Ananga). Eles destroem os mundos e novamente, por seu desejo e vontade (Icchāśakti), os recriam. Esses Bindus e Kalās são referidos no célebre hino "Ondas de Bem-Aventurança" (Ānandalaharī).[1]

Esta Devī é a grande Tripurasundarī. O Guru de Bhāskarārāya, Nṛsiṁhānandanātha, escreveu o seguinte verso, sobre o qual o discípulo comenta: "Eu louvo Tripurā, o tesouro da Kula[2], que é de beleza avermelhada; seus membros como os de Kāmarāja, que é adorado pelos três Devatās[3] dos três Guṇas; que é o desejo (ou vontade) de Śiva[4]; que habita no Bindu e manifesta o universo." Ela é chamada (diz o comentador citado)[5] Tripurā, pois possui três (Tri) Puras (lit., cidades), mas, aqui, significando Bindus, ângulos, linhas, sílabas, etc. O Kālikā Purāṇa diz: "Ela possui três ângulos (no Yoni triangular), bem como três círculos (os três Bindus), e seu Bhūpura[6] tem três linhas.

---

1 – Mukhaṁ binduṁ kṛtvā kuchayugam adhaḥ tasya tad adho | Hakārārdhaṁ dhyāyet hara-mahiṣī te manmatha-kalām || (v. 19). "Que ele contemple o primeiro Bindu como sendo o rosto da Devī, e os dois outros Bindus como os dois seios dela, e abaixo destes o meio Ha (Hakārārdha), contemple a Rainha de Hara (Pārvatī) como a forma de Manmatha (o desejo amoroso)." (Ver Lalitā, v. 206).

2 – Kulanidhi. Em seu sentido literal comum, Kula significa "raça" ou "família", mas possui vários outros significados: Śakti (quando se diz que Akula é Śiva), a hierarquia espiritual dos Gurus, o Mūlādhāra, a doutrina dos Kaula Tāntrikas, etc.

3 – Viṣṇu, Brahmā e Rudra correspondem, respectivamente, às qualidades de Sattva, Rajas e Tamas.

4 – Este é o significado dado pelo Comentador para a expressão Ekām tām. Ekā = a + i = e. Segundo o Vishva Dictionary, a letra "A" possui, entre outros, o significado de Īśa ou Śiva, e segundo o Anekārthadhvanimañjarī Lexicon, "I" significa Manmatha — ou seja, Kāma, o desejo. Assim, Ekā é, portanto, a esposa de Śiva, ou Śivakāmā, o desejo ou vontade de Śiva.

5 – Introdução à Lalitā.

6 – A parte do Yantra que é de forma comum e que engloba o desenho particular em seu centro. A referência pode, contudo, ser também a respeito das três linhas exteriores do Śrīcakra.

Seu Mantra é dito ter três sílabas[1], e ela tem três aspectos. A energia Kundalinī também é tríplice, para que ela possa criar os três Deuses (Brahmā, Viṣṇu, Rudra). Assim, sendo ela a energia suprema, em todo lugar tríplice, ela é chamada Tripurasundarī."[2] Estas sílabas são ditas pelo último[3] comentador citado a serem os três Bījas das três divisões (do Pañcadaśī) — a saber, Vāgbhava, Kāmarāja e Śakti, que segundo o Vāmakeśvara Tantra são a Jñānaśakti que confere salvação, e as Kriyā e Icchā Śaktis.

Três "Pādas" também são mencionados a respeito de Tripurā — branco, vermelho e misto[4]. Em outro lugar, como no Varāha Purāṇa, diz-se que a Devī assumiu três formas — branca, vermelha e preta; isto é, a energia suprema dotada das qualidades[5] Sāttvika, Rājasika e Tāmasika. A única Śakti torna-se três para produzir efeitos.

---

1 – V. post. O Bīja de Kāma é Klīṁ. Klīṁkāra é Śivakāmā. Aqui, Īṁ significa a Kāmakalā no estado Turīya, através do qual se alcança o Mokṣa (liberação), e daí o significado do dito (ver ib., v. 176) de que aquele que ouve o Bīja sem o Ka e o La não alcança o lugar das boas ações — isto é, ele não vai à região alcançada pelas boas ações (puṇya), mas apenas àquela obtida por conhecimento (jñāna) sozinho (ver ib., v. 189, citando o Vāmakeśvara Tantra).

2 – Outros exemplos podem ser dados, como o Tripurārṇava, que diz que a Devī é chamada Tripurā porque Ela habita nas três Nāḍīs (Suṣumṇā, Piṅgalā e Iḍā: ver v. post) e na mente buddhi-manas (Citta, ver v. post).

3 – V. 177.

4 – Segundo uma nota de R. Anantakriṣhṇa Śāstrī, tradutor da Lalitā, p. 218, os "três pés" são explicados em outra obra de Bhāskarārāya como segue: Branco, a pura saṁvit (Consciência) não condicionada por quaisquer Upādhis; vermelho, o Para-hanta (Individualidade Suprema), a primeira Vṛtti (modificação) da Saṁvit; e o misto — o acima mencionado como uma modificação inseparável (Vṛtti) do "Eu". Estes são conhecidos como os "três pés" (Caraṇa-tritaya), ou Indu (branco), Agni (vermelho) e Ravi (misto).

5 – Assim também diz o Devī Bhāgavata Purāṇa: "A Śāmbhavī é branca; a Śrīvidyā, vermelha; e Śyāmā, negra." O Yantra da Śrīvidyā é o Śrīcakra mencionado.

Na meditação da Kāmakalā (Dhyāna), os três Bindus e a Hārdhakalā são concebidos como sendo o corpo da Devī Tripurasundarī. O comentador, ao citar um verso da Ānandalaharī, diz[1]: "*No quinto sacrifício (Yajña), que o sādhaka contemple o seu Ātmā como sendo de modo algum diferente, mas como sendo o próprio Śiva; e sobre a Kuṇḍalinī, sutil como um fio, que é todas as Śaktis, estendendo-se do lótus Ādhāra até Paramāśiva. Que ele pense nos três Bindus como estando no corpo dela (Tripurasundarī), os quais indicam* Icchā, Kriyā, Jñāna – *Lua, Fogo e Sol;* Rajas, Tamas, Sattva*;* Brahmā, Rudra, Viṣṇu*; e então que ele medite sobre a* Citkalā*, que é a Śakti abaixo disso.*"[2] O Bindu que é o "rosto" indica Viriñci[3] (Brahmā), associado ao Guṇa Rajas. Os dois Bindus que são os "seios" – sobre os quais a meditação deve ser feita no coração – indicam Hari[4] (Viṣṇu) e Hara[5] (Rudra), associados aos Guṇas Sattva e Tamas. Abaixo deles, que medite na Yoni, sobre a sutil Citkalā, que indica todos os três Guṇas e que é todas esses três Devatās[6].

---

1 – Shankarāchārya Granthāvalī (Vol. II), ed. Shri Prasanna Kumāra Śāstrī. As notas do editor baseiam-se no comentário de Achyutānanda Svāmī.

2 – Atha pañcamayāge abhedabuddhyā ātmānaṁ śivarūpaṁ ekātmanam vibhāvya ādhārāt paramaśivāntaṁ sūtrarūpiṇīṁ sūkṣmāṁ kuṇḍalinīṁ sarvaśaktirūpām vibhāvya sattvarajastamoguṇaśūcakaṁ brahmaviṣṇuśivaśaktyātmakaṁ sūryāgni-candrarūpam bindutrayam tasyā aṅge vibhāvya adhaḥ citkalām dhyāyet (Comm. to v. 19). Tradução: "Então, no quinto sacrifício (pañcamayāga), com a mente firmemente estabelecida na não dualidade (abhedabuddhi), que o sādhaka contemple o próprio Ātmā na forma de Śiva (śivarūpa), como sendo o Uno com todos os seres (ekātman), percebendo-o estendendo-se desde o Ādhāra até Paramāśiva. Que ele contemple a Kuṇḍalinī sutil, na forma de um fio, a encarnação de todas as Śaktis, e que visualize o tríplice Bindu como sendo a essência de Brahmā, Viṣṇu e Śiva, correspondentes respectivamente aos Guṇas Rajas, Tamas e Sattva, representando Sol, Fogo e Lua. Que ele contemple esses três Bindus no corpo dela e abaixo disso que medite sobre a Citkalā."

3 – Isso é, aquele que cria, derivado de Vi + ṛch.

4 – Aquele que leva embora ou destrói (harati) toda a dor e pecado.

5 – O mesmo.

6 – Mukhaṁ bindum kṛtvā rajoguṇaśūcakaṁ viriñcyātmakaṁ bindum mukhaṁ kṛtvā, tasyādhō hṛdayasthāne sattvatamoguṇaśūcakaṁ hariharātmakaṁ bindudvayaṁ kuchayugam kṛtvā, tasyādhō yonisthānatryasūcikām hariharaviriñcyātmikāṁ sūkṣmāṁ citkalāṁ hakārārdhadhām kṛtvā yonyantaragata-trikoṇākṛtiṁ kṛtvā dhyāyet (ib.). Tradução: "Estabelecendo o rosto como um Bindu representando o Guṇa Rajas e tendo a natureza de Virinci (Brahmā), e abaixo disso, no local do coração, os dois Bindus representando os Guṇas Sattva e Tamas, de natureza Hari-Hara, que ele contemple estes como os dois seios. Abaixo disso, no local da Yoni, que ele contemple a sutil Citkalā, composta de Hari, Hara e Virinci, que reside no Hakārārdha, assumindo a forma de um triângulo situado dentro da Yoni, e que ele medite sobre isso."

A meditação dada no Yoginī Tantra é a seguinte: "*Pense nos três Bindus acima da Kalā, e então que, destes, uma jovem de dezesseis anos de idade surja, brilhando com a luz de milhões de sóis nascente, iluminando todos os quadrantes do firmamento. Que imagine o corpo dela, da coroa até a garganta, como surgindo do Bindu superior, e que o corpo dela, da garganta até o meio, com seus dois seios e as três linhas de beleza no abdômen (*Trivalī*), surja dos dois Bindus inferiores. Então, imagine que o restante do corpo dela, dos genitais até os pés, nasce de Kāma. Assim formada, Ela é adornada com todos os tipos de ornamentos e vestes, e é adorada por Brahmā, Īśa e Viṣṇu. Então, que o sādhaka contemple o próprio corpo como tal Kāmakalā.*"[1] O Śṛtattvārṇava diz: "*Os homens gloriosos que adoram nesse corpo, em* Sāmarasya[2]*, são libertos das ondas de veneno no mar intransponível do mundo (*Saṁsāra*).*"

No mesmo sentido estão as obras tântricas como o Śrīkramā[3] e o Bhāvacūḍāmaṇi[4], citadas no comentário à Ānandalaharī. O primeiro diz: "*Dos três Bindus, ó Senhora dos Devas, que ele contemple o primeiro como a boca, e no coração os dois Bindus como os dois seios. Então, que ele medite sobre a sutil Kalā Hakārārdha na Yoni.*" E o segundo diz: "*O rosto na forma de Bindu, e abaixo, os seios gêmeos, e abaixo deles, a bela forma do Hakārārdha.*"

---

1 – Ver p. 199 e seguintes, Nityapūjāpaddhati, de Jaganmohana Tarkālaṁkāra.
2 – Isso significa igualdade, sentimento; ou ser um só; união de Śiva e Śakti.
3 – Assim também no Śrīkrama: Bindutrayasya deveśi prathamam devi vaktrakam | Bindudvayaṁ stanadvandaṁ hṛdi sthāne niyojayet | Hakārārdhaṁ kalāṁ sūkṣmāṁ yonimadhye vicintayet || Tradução: Do conjunto dos três Bindus, ó Senhora dos Deuses, o primeiro é o rosto da Devī. Os dois Bindus seguintes são o par de seios, que devem ser visualizados na região do coração. Que ele contemple a sutil Kalā do meio Ha (Hakārārdha), situada no centro da Yoni.
4 – Assim também é dito no Bhāvachūḍāmaṇi: Mukhaṁ binduvad ākāram | Hakārārdhaṁ kalāṁ sūkṣmāṁ yonimadhye vicintayet | Tad adhaś ca hakārārdham | Supariṣkṛta-maṇḍalam || Tradução: Que o rosto tenha a forma do Bindu. Abaixo disso, os dois seios. Abaixo disso, o meio Ha (Hakārārdha). Circundado por um maṇḍala bem ornado.

Os três Devatās – Brahmā, Viṣṇu e Rudra – com suas Śaktis, são ditas nascer das letras A, U, M, do Omkāra ou Pranava[1]. “Ma”, como diz o Prapañcasāra Tantra[2], é o Sol ou Ātmā entre as letras, pois é Bindu. De cada uma dessas dez Kalās surgem.

O verso 8 da primeira obra traduzida afirma que, no centro do Mūlādhāra, existe o Triângulo (Trikona) conhecido como Traipura, que é um adjetivo de Tripurā. Ele é assim chamado por causa da presença da Devī Tripurā dentro do Ka situado no interior do triângulo. Este Ka é a letra principal do Kāma Bīja, e Kam[3] é o Bīja de Kāminī, o aspecto de Tripurasundarī no Mūlādhāra. Aqui também, como diz o mesmo verso, existem as três linhas Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī, e, como acrescenta o Śaṭcakravivṛti, Icchā, Jñāna e Kriyā[4]. Assim, o Traipura Trikona é o aspecto grosseiro ou Sthūla daquela Śakti sutil (Sūkṣma) que está abaixo do Sahasrāra, e é chamada de Kāmakalā. É para esta Kāminī que, ao realizar a adoração, a essência do Japa (Tejorūpajapa) é oferecida, sendo o Japa externo dedicado ao Devatā adorado, a fim de que o sādhaka possa reter os frutos de sua adoração[5].

---

1 – Phetkāriṇī Tantra, Capítulo I: Tebhya eva samutpannā varṇā ye viṣṇu-śūlinoḥ | Mūrtayaḥ śaktisaṁyuktā ucyante tāḥ kramena tu || Tradução: Desses mesmos surgiram as letras, aquelas de Viṣṇu e Śūlī (Śiva), as formas, unidas com Śakti, são assim chamadas, sucessivamente. E também no Viśvasāra Tantra (ver *Prāṇatoṣinī*, 10): Śivo brahmā tathā viṣṇur oṁkāre ca pratiṣṭhitāḥ | Ākāraś ca bhaved brahmā ukāraḥ sacchidānandakaḥ | Makāro rudra ity ukta iti tasyārtha-kalpanā || Tradução: Śiva, Brahmā e também Viṣṇu estão estabelecidos no Oṁkāra. A letra "A" é Brahmā, a letra "U" é Sat-Cit-Ānanda. A letra "M" é Rudra, assim é dito, essa é a concepção do seu significado.
2 – Capítulo III.
3 – Nityapūjāpaddhati, p. 80, por Jaganmohana Tarkālaṁkāra.
4 – Ver p. 117, Vol. II, de Tāntrik Texts, onde esse comentário está impresso.
5 – Nityapūjāpaddhati, loc. cit..

Existem também dois outros Liṅgas e Trikonas nos centros de Anāhata e Ājñā, que são dois dos nós ou Granthis, e que assim são chamados porque Māyā é poderosa nesses pontos de obstrução, nos quais cada um dos três grupos converge. O Traipura Trikona é, porém, aquele localizado no Mūlādhāra, que é a correspondência grosseira da Kāmakalā, a qual é a raiz (Mūla) de todos os Mantras abaixo do Sahasrāra, e que, novamente, é a correspondência no Jīva do Tribindu de Īśvara.

Antes, porém, de tratar em detalhe do Sahasrāra, o leitor achará conveniente consultar as tabelas das páginas 141 e 142, que resumem alguns dos detalhes até então apresentados, incluindo o Sahasrāra.

Na descrição dos Cakras dada nesta obra, nenhuma menção é feita das qualidades morais e de outros tipos (Vṛtti) que estão associadas aos lótus em outros livros, como o Adhyātmaviveka[1], começando com o lótus raiz e terminando no Soma Cakra. Assim, as Vṛttis, Prašraya, Aviśvāsa, Avajñā, Mūrcchā, Sarvanāśa, Krūratā[2], são atribuídas ao Svādhiṣṭhāna; Lajjā, Piśunatā, Irṣā, Tṛṣṇā, Suṣupti, Viṣādā, Kaṣāya, Moha, Ghṛṇā, Bhaya[3], ao Maṇipūra; Āśā, Chintā, Cheṣṭā, Mamatā, Dambha, Vikalatā, Ahaṅkāra, Viveka, Lolatā, Kapatatā, Vitarka, Ānutāpa[4]; Kṛpā, Mṛdutā, Dhairya, Vairāgya, Dhṛti, Sampat, Hāsya, Romāñcha, Vinaya, Dhyāna, Suṣṭhiratā, Gāmbhīrya, Udyama, Akṣobha, Audārya, Ekāgratā[5], ao secreto Soma Cakra; e assim por diante.

---

1 – Citado na Dīpikā no verso 7 da Haṁsopaniṣad.

2 – Crença ingênua, suspeita, desdém, ilusão (ou aversão), falso conhecimento (literalmente, destruição de tudo aquilo a que o falso conhecimento conduz), ausência de compaixão.

3– Vergonha, traição, ciúme, desejo, indolência, tristeza, mundanidade, ignorância, aversão (ou repulsa), medo.

4 – Esperança, cuidado ou ansiedade, esforço, sentimento de possessividade (resultando em apego), arrogância ou hipocrisia, sensação de languidez, egoísmo ou autoconfiança excessiva, discriminação, cobiça, duplicidade, indecisão, arrependimento.

5 – Misericórdia, gentileza, paciência ou compostura, desapego, constância, prosperidade, alegria (espiritual), êxtase ou entusiasmo, humildade ou senso de propriedade, capacidade meditativa, quietude ou repouso, gravidade (de comportamento), empenho ou esforço, ausência de emoção (permanecendo imperturbável pela emoção), magnanimidade, concentração.

No Mūlādhāra, que foi descrito como a "fonte de uma enorme e prazerosa sensação estética", existem as quatro formas de bem-aventurança já mencionadas; no Viśuddha, os sete "tons" sutis: Niṣāda, Ṛiṣabha, Gāndhāra, Śadja, Madhyama, Dhaivata, Pañcama; certos Bījas como Huṁ, Phat, Vauṣaṭ, Vaṣaṭ, Svadhā, Svāhā, Namaḥ; nas oito pétalas, o "veneno"; e na décima-sexta, o "néctar"[1]; e nas pétalas e pericarpo do Ājñā, os três Guṇas, e nas pétalas anteriores, os Bījas Haṁ e Kṣaṁ; e no Cakra de seis pétalas do Manas, acima do Ājñā, estão Śabdajñāna, Sparśajñāna, Rūpajñāna, Āghrāṇopala-bdhi, Rasopabhoga e Svapna, com seus opostos, denotando as sensações dos órgãos do sentido – audição, tato, visão, olfato, paladar e as sensações centralmente iniciadas no sonho e na alucinação. É afirmado que determinadas Vṛttis estão atribuídas a um determinado lótus, por causa de uma conexão entre tal Vṛtti e a operação das Śaktis do Tattva no centro ao qual está designada. Que elas existam em qualquer Cakra específico é demonstrado por sua desaparição quando a Kuṇḍalinī ascende através do Cakra. Assim, as más Vṛttis dos Cakras inferiores desaparecem no yogī que eleva a Kuṇḍalinī acima deles.

As qualidades morais (Vṛtti) aparecem em alguns dos Cakras inferiores, no secreto lótus de doze pétalas chamado Lalanā (e em alguns Tantras chamado de Kalā Cakra, situado acima do Viśuddha, na raiz do palato (Tālumūla), assim como no lótus de dezesseis pétalas acima do Manas Cakra, conhecido como o Soma Cakra. É digno de nota que as Vṛttis dos dois Cakras inferiores (Svādhiṣṭhāna e Maṇipūra) são todas más; as do centro Anāhata são mistas[2], e as do Cakra Lalanā são predominantemente boas, e as do Soma Cakra totalmente assim; indicando, assim, um progresso ascendente conforme avançamos dos centros inferiores para os superiores, e isto deve ser assim, à medida que o Jīva se aproxima ou vive em princípios mais elevados. No lótus branco de doze pétalas no pericarpo do Sahasrāra está a morada da Śakti, chamada de Kāmakalā, já descrita.

---

1 – Ambos foram extraídos durante a agitação do oceano, e, sendo assim mencionados, representam as forças destrutivas e construtivas do mundo.

2 – Por exemplo, junto com Dambha (arrogância), Lolatā (cobiça), Kapatatā (duplicidade), encontramos Āśā (esperança), Cheṣṭā (esforço), Viveka (discernimento).

Entre o Ājñā e o Sahasrāra, na sede do Kāraṇa Śarīra (corpo causal) do Jīva, estão as Varnāvalirūpā Viloma Śaktis, descendendo de Unmanī para Bindu. Assim como na criação cósmica há sete Śaktis criativas a partir de Sakala Parameśvara para Bindu; e na microcósmica ou criação do Jīva, sete Śaktis criativas a partir da Kuṇḍalinī, que está no Mūlādhāra, para o Bindu, ambas pertencendo ao que é chamado de ordem Anuloma:[1] assim na região entre o Cakra Ājñā e o Sahasrāra, que é a sede do corpo causal (Kāraṇa Śarīra) do Jīva, há sete Śaktis[2], que, começando com a mais baixa, são: Bindu (que está no Īśvara Tattva), Bodhinī, Nāda, Mahānāda ou Nādānta (no Sadākhyā Tattva), Vyāpikā, Samani (no Śakti Tattva), e Unmanī (no Śiva Tattva). Embora essas últimas Śaktis tenham um aspecto criativo cósmico, elas não são coextensivas com ele e apresentam um aspecto diferente daquele. Elas são, como aqui mencionado, Śaktis do Jīva. Haṁsa, Jīva ou Kuṇḍalī é apenas uma parte infinitesimal do Parabindu. Este último está no Sahasrāra, ou lótus das mil pétalas, a morada de Īśvara, que é Śiva-Śakti e é a sede da agregada Kuṇḍalī ou Jīva. E por isso se diz que todas as letras estão ali multiplicadas por vinte vezes (50 × 20 = 1.000). No Sahasrāra estão o Parabindu, a suprema Nirvāṇa Śakti, a Nirvāṇa Kalā, a Amākalā[3], e o fogo de Nibodhikā. No Parabindu está o vazio absoluto (Śūnya), que é o supremo Nirguṇa Śiva.

Outra diferença está no aspecto das Śaktis. Enquanto as Śaktis criativas cósmicas estão voltadas para fora e para frente (Unmukhī), as Śaktis acima do Ājñā estão, no Yoga, voltadas para trás, na direção da dissolução. O Īśvara do Sahasrāra não é o aspecto criativo de Īśvara. Lá, Ele está no estado de Nirvāṇa, e as Śaktis que conduzem até a Nirvāṇa Śakti estão em movimento ascendente, ou seja, são Śaktis libertadoras do Jīva.

---

1 – Isto é, a ordem comum em oposição à ordem reversa (*viloma*). Assim, ler o alfabeto de A a Z é *anuloma*; lê-lo ao contrário, de Z a A, é *viloma*. No assunto acima, portanto, *anuloma* é evolução (*sṛṣṭi*) ou o movimento progressivo, e *viloma* (*nivṛtti*) é o caminho do retorno.

2 – Ver *Garland of Letters* ou *Studies in Mantra Śāstra*, capítulo sobre "Śaktis Causais do Praṇava".

3 – Veja Garland of Letters, capítulo sobre “Kalās das Śaktis”.

Esses sete estados ou aspectos da Bindumayāparāśakti (S.N., v. 40), levando até Unmanī, que são descritos neste e em outros livros tântricos, são chamados de formas causais (Kāraṇarūpa). O comentário da Lalitā[1] aparentemente enumera oito, mas isso parece ser devido a um erro, sendo Śakti e Vyāpikā consideradas como Śaktis distintas em vez de nomes diferentes para o terceiro dessa série de Śaktis.

Abaixo de Visarga (que é a parte superior da fontanela Brahmarandhra, na situação da moleira) e a saída da Śaṁkhinī Nāḍī, está o Supremo Branco (ou, como alguns chamam, variegado) Lótus das mil pétalas (S.N., vv. 40-49), conhecido como o Sahasrāra, no qual estão todas as letras do alfabeto sânscrito, omitindo, segundo alguns, as letras cerebrais Lakāra, e segundo outros, Kṣa. Estas são repetidas vinte vezes para totalizar as 1.000, e são lidas do início ao fim (Anuloma), girando ao redor do Lótus da direita para a esquerda. Aqui está Mahāvāyu e o Chandramaṇḍala, no qual está o Supremo Bindu (O), "*que é servido secretamente por todos os Devas*". Bindu implica Guṇa, mas também significa o espaço vazio, e em sua aplicação à Luz Suprema, que é sem forma, é simbólico de sua ausência de decadência. O sutil Śūnya (Vazio), que é o Ātmā de todos os seres (Sarvātmā), é mencionado no S.N., vv. 42-49. Aqui, na região do Supremo Lótus, está o Guru, o Supremo Śiva em Pessoa. Por isso, os Śaivas o chamam de Śivāsthāna, a morada da bem-aventurança, onde o Ātmā é realizado. Aqui também está a Suprema Nirvāṇa Śakti, a Śakti no Parabindu, e a Mãe de todos os três mundos. Aquele que verdadeiramente e plenamente conhece o Sahasrāra não renasce no Saṁsāra, pois ele, com tal conhecimento, rompeu todos os laços que o prendiam a isso. Sua permanência terrena limita-se à execução do Karma já iniciado e não esgotado. Ele é o possuidor de todos os Siddhis, é liberado enquanto vivo (Jīvanmukta), e alcança a libertação corpórea (Mokṣa), ou Videha Kaivalya, com a dissolução de seu corpo físico.

---

1 – V. 121, *Lalitā-Sahasranāma*.

Chakra	Localização	Pétalas	Letras nas Pétalas	Tattva Regente e Suas Qualidades	Cor do Tattva
Mūlādhāra	Centro da coluna na região abaixo dos genitais	4	va, śa, ṣa, sa	Pṛthvī (Terra); coesão, estímulo do sentido do olfato	Amarelo
Svādhiṣṭhāna	Centro da coluna na região acima dos genitais	6	ba, bha, ma, ya, ra, la	Ap (Água); contração, estímulo do sentido do paladar	Branco
Maṇipūra	Centro da coluna na região do umbigo	10	ḍa, ḍha, ṇa, ta, ṭha, ḍa, ḍha, na, pā, pha	Tejas (Fogo); expansão, produção de calor e estímulo do sentido da visão e da forma	Vermelho
Anāhata	Centro da coluna na região do coração	12	ka, kha, ga, gha, ṅa, cha, chha, ja, jha, nya, ṭa, ṭha	Vāyu (Ar); movimento geral, estímulo do sentido do tato	Fumê
Viśuddha	Centro da coluna na região da garganta	16	As vogais: a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au, aṁ, aḥ	Ākāśa (Éter); fornecimento de espaço, estímulo do sentido da audição	Branco
Ājñā	Centro da região entre as sobrancelhas	2	ha e kṣa	Manas (Faculdades mentais)	...

Acima do Ājñā está a região causal e o Lótus de mil pétalas, com todas as letras, no qual está a morada do Supremo Bindu Paraśiva.

Forma do Maṇḍala	Bīja e seu Vāhana (Montaria)	Devatā e seu Vāhana	Śakti do Dhātu	Liṅga e Yoni	Outros Tattvas Dissolvidos Aqui
Quadrado	Laṅga sobre o elefante Airāvata	Brahmā sobre Haṁsa	Ḍākinī	Svayambhu e Tripura Trikoṇa	Tattva Gandha (cheiro); órgão do olfato; pés (órgão de ação)
Crescente	Vaṅga sobre o Makara	Viṣṇu sobre Garuḍa	Rākiṇī	...	Tattva Rasa (sabor); órgão do paladar; mãos (órgão de ação)
Triângulo	Raṅga sobre um carneiro	Rudra sobre um touro	Lākiṇī	...	Tattva Rūpa (forma e cor); órgão da visão; ânus (órgão de ação)
Hexágono de seis pontas	Yaṅga sobre um antílope	Īśa	Kākiṇī	Bāṇa e Trikoṇa	Tattva Sparśa (toque); órgão do tato; pênis (órgão de ação)
Círculo	Haṅga sobre um elefante branco	Sadāśiva	Śākiṇī	...	Tattva Śabda (som); órgão da audição; boca (órgão de ação)
...	Om	Śambhu	Hākiṇī	Itara e Trikoṇa	Mahat, a Prakṛti Sūkṣma chamada Hiraṇyagarbha (v.52)

Lakāra[1.A], e segundo outros, Kṣa. Estes são repetidos vinte vezes para formar o total de 1.000, e são lidos da esquerda para a direita (Anuloma), contornando o Lótus da direita para a esquerda. Aqui está Mahāvāyu e o Chandramaṇḍala, no qual se encontra o Supremo Bindu (O), "*o qual é servido em segredo por todos os Devas*". Bindu implica Guṇa, mas também significa o espaço vazio, e em sua aplicação à Luz Suprema, que é informe, é simbólico de sua ausência de decadência. O sutil Śūnya (Vazio), que é o Ātmā de todo o ser (Sarvātmā), é mencionado no S. N., vv. 42–49. Aqui, na região do Supremo Lótus, encontra-se o Guru, o Supremo Śiva em pessoa. Por isso, os Shaivas o chamam de Śivasthāna, a morada da bem-aventurança onde o Ātmā é realizado. Aqui também está a Suprema Śakti de Nirvāṇa, a Śakti no Parabindu, e a Mãe de todos os três mundos. Aquele que verdadeiramente e plenamente conhece o Sahasrāra não nasce mais no Saṁsāra, pois por tal conhecimento ele rompeu todos os laços que o prendiam a isso. Sua permanência terrena limita-se à execução do Karma já iniciado e ainda não exaurido. Ele é o possuidor de todas as Siddhis, é libertado ainda em vida (Jīvanmukta), e atinge a liberação sem corpo (Mokṣa), ou Videha Kaivalya, na dissolução de seu corpo físico.

Na décima quarta estrofe e no comentário correspondente do Ānandalaharī, a Deidade no Sahasrāra é descrita:[1]

"Ela está acima de todos os Tattvas. Cada um dos seis centros representa um Tattva. Cada Tattva tem um número definido de raios. Os seis centros, ou Cakras, estão divididos em três grupos. Cada um destes grupos tem um nó ou ápice onde convergem os Cakras que constituem esse grupo. Os nomes dos grupos são derivados daqueles das Divindades presidindo. A tabela seguinte coloca claramente:"

---

1 – Veja *Ānandalaharī*, de Pandit R. Ananta Śāstri, p. 42 e seguintes. O trecho entre aspas foi retirado dessa obra. Veja também "*Wave of Bliss*", de A. Avalon.

1.A – NOTA DA TRADUTORA PARA O PORTUGUÊS – Esse parágrafo foi repetido no livro, talvez por falta de uma revisão mais atenta. Deixei exatamente como estava

N°	Nome do Chakra	Nome do Tattva	N° de Raios do Tattva	Nome do Grupo	Nome do Ponto de Convergência	Observações
1	Mūlādhāra	Bhū	58	Agni Khanda	Rudra-granthi	No Sahasrāra os raios são incontáveis, eternos e ilimitados pelo espaço.
2	Svādhiṣṭhāna	Agni	62	Agni Khanda	Rudra-granthi	No Sahasrāra os raios são incontáveis, eternos e ilimitados pelo espaço.
3	Maṇipūra	Āpas	52	Sūrya	Viṣṇu-granthi	Há outro Chandra aqui cujos raios são incontáveis e muito brilhantes.
4	Anāhata	Vāyu	54	Sūrya	Viṣṇu-granthi	Há outro Chandra aqui cujos raios são incontáveis e muito brilhantes.
5	Viśuddha	Ākāśa	72	Chandra	Brahma-granthi	
6	Ājñā	Manas	64	Chandra	Brahma-granthi	

Lakṣmīdhara cita o Taittirīyāraṇyaka em apoio ao seu comentário, de onde extraímos as notas acima. Os extratos que ele faz do Bhairava Yāmala são muito valiosos. Ao discursar sobre Candra, Śiva se dirige a Pārvatī, sua consorte (vv. 1—17, Candrajñānānavidyāprakaraṇa), assim:

"*Bem-vinda, ó Beleza dos três mundos, bem-vinda é tua pergunta. Este conhecimento (que estou prestes a revelar) é o segredo dos segredos, e até agora não o transmiti a ninguém. (Mas agora vou te contar este grande segredo. Escuta, portanto, com atenção*;

*"O Śrīcakra (no Sahasrāra) é a forma de Parāśakti. No centro deste Cakra há um lugar chamado Baindava, onde Ela, que está acima de todos os Tattvas, repousa unida ao Seu Senhor Sadāśiva. Ó Suprema, todo o Cosmos é um Śrīcakra formado pelos vinte e cinco Tattvas — os cinco elementos (*pañca mahābhūtas*), mais os cinco Tanmātras, mais os dez Indriyas, mais a Mente (*Manas*), Māyā, Śuddhavidyā, Maheśa e Sadāśiva.*[1]

1 – Māyā até Sadāśiva são os Śiva Tattvas descritos em "Garland of Letters".

"Assim como ocorre no Sahasrāra, do mesmo modo, cosmicamente, Baindava também está acima de todos os Tattvas. A Devī, a causa da criação, preservação e destruição do universo, repousa ali eternamente unida a Sadāśiva, que também está acima de todos os Tattvas e é sempre resplandecente. Incontáveis são os raios que emanam do Seu corpo; ó boa, eles se irradiam aos milhares, às centenas de milhares — não, aos crores (dezenas de milhões). Mas, sem essa luz, não haveria luz alguma no universo... 360 desses raios iluminam o mundo na forma de Fogo, Sol e Lua. Estes 360 raios estão assim distribuídos: Agni (Fogo) 118, Sol 106, Lua 136. Ó Śaṅkarī, esses três luminares iluminam tanto o macrocosmo quanto o microcosmo, e dão origem ao cálculo do tempo — o Sol para o dia, a Lua para a noite, e Agni (Fogo) ocupando uma posição intermediária entre os dois."[1]

"*Assim, eles constituem (ou são chamados de) Kāla (tempo), e os 360 dias (raios) formam um ano. O Veda diz: 'O próprio ano é uma forma do Senhor. O Senhor do tempo, o Criador do mundo, primeiro criou Marīci (os raios), etc., os Munis, os protetores do mundo. Tudo veio a existir por comando de Parameśvarī.*'"

"Dindima adota uma visão bastante diferente deste verso. Ele o interpreta como significando que, tendo já descrito o Antaryāga (adoração interna), o autor recomenda aqui a adoração dos Āvaraṇa Devatās, isto é, as Deidades residentes em cada um dos Cakras ou centros, sem cuja propiciação é impossível para o praticante conduzir a Kuṇḍalinī através desses Cakras. Ele enumera todas as 360 Deidades e descreve o modo de adorar cada uma delas."

"Há outros comentaristas que entendem os 360 raios de modo esotérico e os conectam com o mesmo número de dias do ano, e também com o corpo humano. Cada comentarista cita o Taittirīyāraṇyaka, primeiro capítulo, para fundamentar suas opiniões. Assim, parece que o Taittirīyāraṇyaka contém muitos conteúdos esotéricos para o místico assimilar. O primeiro capítulo do Āraṇyaka referido é recitado na adoração ao Sol. Ele é chamado de Āruṇam porque trata de Aruṇā (Devi de cor avermelhada).[2]"

---

1 – Veja "Wave of Bliss", edição de A. Avalon.

2 – Pp. 42—45 da Ānandalaharī de Paṇḍit Ananta Śāstrī.

Um médico indiano e sânscritista expressou a opinião de que uma melhor anatomia é apresentada nos Tantras do que nas obras

puramente médicas dos hindus[1]. No entanto, é mais fácil apresentar uma exposição da fisiologia presente e antiga do que correlacioná-las. De fato, isto constitui uma questão difícil. Em primeiro lugar, o material referente a esta última (a fisiologia antiga) é insuficientemente disponível e conhecido por nós, e aqueles estudiosos nativos e sādhakas (hoje em dia, provavelmente não muito numerosos) que estão familiarizados com o assunto não possuem familiaridade com a fisiologia ocidental, com a qual isso deveria ser comparado. Além disso, é possível estar praticamente familiarizado com este Yoga sem conhecer suas relações fisiológicas. Trabalhando em um campo ainda inexplorado, só posso aqui apresentar, com base nas linhas do Texto e nas informações que reuni, explicações e sugestões que, em alguns casos, devem ser de caráter tentativo, na esperança de que possam ser desenvolvidas e testadas por outros.

Está claro que o Merudaṇḍa é a coluna vertebral, que, como eixo do corpo, supõe-se ter a mesma relação com este assim como o Monte Meru com a Terra. Ela se estende desde a Mūla (raiz) ou Mūlādhāra até o pescoço. Ela e os tratos superiores conectados, o bulbo raquidiano, o cerebelo e o cérebro, contêm o que tem sido descrito como o sistema central dos nervos espinhais (Nāḍī) e dos nervos cranianos (Śhiro-nāḍī).

A Suṣumṇā, que é, sem dúvida, uma Nāḍī dentro da coluna vertebral, sendo assim bem descrita nos textos como a principal de todas as Nāḍīs, percorre o comprimento do Merudaṇḍa, assim como a medula espinhal na fisiologia ocidental, se incluirmos junto dela o filum terminale.

---

1 – Dr. B. D. Basu, do Serviço Médico Indiano, em seu Prize Essay sobre o Sistema Hindu de Medicina, publicado na Guy's Hospital Gazette (1889), citado no Vol. XVI de Sacred Books of the Hindus, pelo Professor Benoy Kumar Sarkar.

Se incluirmos o filum e considerarmos o Kaṇḍa como estando entre o ânus e o pênis, ela começa praticamente da mesma região sacrococcígea, o Mūlādhāra, e é mencionada como se estendendo até a região do Brahmarandhra[1] ou até um ponto abaixo do lótus de doze pétalas (v. 1), ou seja, num local abaixo, mas próximo ao Sahasrāra, ou ao cerebelo, onde o nervo Citriṇī também termina. A posição do Kaṇḍa é aquela indicada nesta obra (v. 1). No entanto, deve-se observar que, de acordo com o Haṭha Yoga Pradīpikā, o Kaṇḍa está situado mais acima, entre o pênis e o umbigo.[2] O local da união de Suṣumṇā e Kaṇḍa é conhecido como o "Nó" (Granthisthāna), e as pétalas do lótus Mūla estão nos seus quatro lados (v. 4). É nesta Suṣumṇā (qualquer que seja a concepção que, por ora, adotemos dela) que estão os centros de Prāṇa Śakti ou força vital, chamados de Cakras ou Lótus. A medula espinhal termina cegamente no filum terminale, e aparentemente está fechada ali. Diz-se que a Suṣumṇā está fechada em sua base, chamada de "porta de Brahman" (Brahmadvāra), até que, pelo Yoga, a Kuṇḍalinī abra caminho através dela. O mais elevado dos seis centros chamados de Cakra na Suṣumṇā é o Ājñā, uma posição que corresponde frontalmente ao espaço entre as sobrancelhas (Bhrūmadhya), e na parte posterior com a glândula pineal, a glândula pituitária e o topo do cerebelo. Próximo a ele está o Cakra chamado Lalanā e, em alguns Tantras, o Kalā Cakra, situado na raiz do — isto é, logo acima — do palato (Tālumūla). Sua posição, assim como a natureza do Ājñā, indicariam que ele está um pouco abaixo deste último.[3] A Suṣumṇā passa para os ventrículos do cérebro, assim como a medula espinhal, que entra no quarto ventrículo.

---

1 – Sammohana Tantra, II, 7, ou, de acordo com o Tripurāsārasamucchaya, citado no v. 1, "da cabeça até o Ādhāra".

2 – V. post. [Nota: Indica que o tema será tratado posteriormente no texto.]

3 – E não como escrevi na Introdução da primeira edição do Mahānirvāṇa Tantra, p. lxii, acima disso. Após nova consideração, penso que a posição conforme afirmada no texto está correta, embora, em qualquer caso, as duas estejam muito próximas uma da outra.

Acima do Lalanā está o Ājñā Cakra com seus dois lóbulos, e o Manas Cakra com seus seis lóbulos, que, segundo se sugere, estão representados no corpo físico pelo cerebelo (Ājñā) e o sensorium (Manas), respectivamente. O Soma Cakra, acima deste, com suas dezesseis "pétalas", tem sido dito representar os centros localizados no meio do cérebro, acima do sensorium. Por fim, o lótus de mil pétalas, o Sahasrāra, corresponde ao cerebelo superior do corpo físico, com suas convoluções corticais, o que será sugerido ao leitor ao examinar a Prancha VIII, aqui fornecida para esse centro. Assim como todos os poderes existem no assento da ação voluntária, diz-se também que todas as cinquenta "letras", distribuídas por todos os centros da Suṣumṇā, existem aqui em forma multiplicada — isto é, 50 × 20. A "lua com raios de néctar"[1] é possivelmente a parte inferior do cérebro, cujas convoluções ou lobos, assemelhando-se a meias-luas, são chamados de Candrakaḷā, e a montanha mística Kailāsa é, sem dúvida, o cérebro superior. O ventrículo conectado à medula espinhal também tem forma semi-lunar.

Como dito acima, não há dúvida de que a Suṣumṇā está situada na coluna vertebral, e tem sido afirmado que ela representa o canal central. É provável que sua posição geral seja a do canal central. Mas pode-se levantar uma dúvida se se quer dizer que o canal por si só é a Suṣumṇā. Pois esta última Nāḍī, segundo esta obra, contém dentro de si outras duas — a saber, Vajriṇī e Citriṇī. Há assim uma divisão tripla. Foi sugerido que a Suṣumṇā, quando não considerada com suas Nāḍīs internas como uma unidade coletiva, mas distinta delas, é a matéria nervosa branca da medula espinhal, Vajriṇī a substância cinzenta, e Citriṇī o canal central, a Nāḍī interna que é conhecida como Brahmaṇādī, e, na Śiva-saṁhitā, como Brahmarandhra.[2]

---

1 – Veja Śiva-Saṁhitā, II, 6.
2 – Capítulo II, v. 18.

Mas contra tal sugestão, deve-se notar que o v. 2 desta obra descreve a Citriṇī como sendo tão fina quanto o fio de uma teia de aranha (Lūtā-tantūpameyā), e a matéria cinzenta não pode ser assim descrita, sendo uma grosseira comparação. Devemos, portanto, descartar essa sugestão e sustentar a opinião de que ou o canal central é a Suṣumṇā ou que esta última está no canal, e que dentro ou como parte dele há ainda dois canais de energia mais sutis e imperceptíveis, chamados Vajriṇī e Citriṇī. Inclino-me para esta última visão. A verdadeira natureza da Citriṇī Nāḍī é dita no v. 3 como sendo inteligência pura (Śuddha-bodha-svabhāvā), como uma força de Consciência. Como o v. 1 diz, as três formam uma só, mas consideradas separadamente são distintas. São trinas no sentido de que a Suṣumṇā, "que é trêmula como uma mulher em paixão", é como um todo composta de "Sol", "Lua" e "Fogo", e de três Guṇas. Vale notar, nesse contexto, a Kṣurikā Upaniṣad,[1] que fala da Suṣumṇā, direcionando o sādhaka "*a entrar na sutil e muito refinada Nāḍī branca, e a conduzir o Prāṇavāyu através dela*". Essas três, Suṣumṇā, Vajriṇī e Citriṇī, e o canal central, ou Brahmaṇādī, através do qual, na Yoga aqui descrita, Kuṇḍalinī passa, estão, de qualquer modo, como parte da medula espinhal.

E, como a Śiva-saṁhitā e todas as outras obras de Yoga dizem, o restante do corpo depende da Suṣumṇā, sendo ela a principal representante espinhal do sistema nervoso central. Parece haver também alguma base para sustentar que as Nāḍīs Idā e Piṅgalā, ou "lua" e "sol", são os cordões simpáticos esquerdo e direito, respectivamente, em cada lado da "ardente" Suṣumṇā. Vale notar que, segundo uma noção comum reproduzida nesta obra, essas Nāḍīs, descritas como pálida e avermelhada respectivamente (v. 1), não se situam apenas de um lado da medula, mas cruzam-se alternadamente de um lado para o outro (ver v. 1), formando assim com a Suṣumṇā e as duas pétalas do Ājñā Cakra a figura do Caduceu de Mercúrio, que, segundo alguns, as representa.

---

1 – Edição Anandāśrama Series XXIX, p. 145. Prāṇa aqui não significa respiração grosseira, mas aquilo que, nos centros respiratórios, aparece como tal e que aparece sob outras formas em outras funções e partes do corpo.

Em outro lugar (v. 1), porém, diz-se que têm formato de arcos. Isto é, uma está unida à Suṣumṇā e conectada ao escroto esquerdo. Ela sobe até uma posição próxima ao ombro esquerdo, dobrando-se ao passar pelo coração, cruzando para o ombro direito e prosseguindo até a narina direita. Da mesma forma, a outra Nāḍī, conectada ao escroto direito, passa para a narina esquerda. Foi-me sugerido que Idā e Piṅgalā são vasos sanguíneos representando a veia cava inferior e a aorta. Mas os textos e o processo do Yoga indicam não artérias, mas nervos. Idā e Piṅgalā, ao atingirem o espaço entre as sobrancelhas, fazem com a Suṣumṇā uma forma trançada tripla chamada Triveṇī, e prosseguem até as narinas. Diz-se que é nesse ponto, na medula, onde os cordões simpáticos se juntam ou de onde tomam sua origem.

Resta considerar a posição dos Cakras. Embora esta obra fale de seis, há, segundo alguns, outros. Isto é afirmado por Viśvanātha em seu Ṣaṭcakra-Vivṛti. Assim, mencionamos Lalanā, Manas e Soma Cakras. Os seis aqui apresentados são os principais. De fato, existe uma lista muito longa de Cakras ou Ādhāras, como alguns os chamam. Em uma obra moderna em sânscrito chamada Advaitamārtaṇḍa, o autor[1] dá vinte, numerando-os da seguinte forma: (1) Ādhāra, (2) Kuladīpa, (3) Vajra ou Yajña, (4) Svādhiṣṭhāna, (5) Raudra, (6) Karāla, (7) Gahvara, (8) Vidyāprada, (9) Trimukha, (10) Tripada, (11) Kāladandaka, (12) Ukāra, (13) Kāladvāra, (14) Karambhaka, (15) Dīpaka, (16) Ānandalalitā, (17) Maṇipūraka, (18) Nākula, (19) Kālabhedana, (20) Mahotsāha. Depois, sem razão aparente, muitos outros são mencionados sem numeração, circunstância agravada por erros de impressão, o que torna difícil, em alguns casos, saber se o sânscrito deve ser lido como um ou dois nomes distintos.[2]

---

1 – Brahmānanda Svāmī, natural de Palghat, na Presidência de Madras, foi o falecido Guru de Sua Alteza, o último Maharaja da Caxemira. A obra foi impressa em Jummoo.
2 – Não tenho certeza se o próprio autor estava ciente disso em todos os casos. Ele pode ter simplesmente citado listas sem outro conhecimento sobre o assunto. A lista tem, aos meus olhos, em alguns aspectos, um caráter acrítico — por exemplo, à parte das notas entre colchetes no texto, Kāmarūpa e Pūrnagiri são Pīṭhas, os outros, Jālandhara e Oḍḍiyāna, não sendo mencionados. A última citação que ele faz traça uma distinção entre os Cakras e os Ādhāras.

Eles são, aparentemente: Parāṇa, Pādukām, Padam (ou Pādakampadam), Kalpajala, Poṣaka, Lolama, Nāḍāvarta, Tripuṭa, Kaṅkālaka, Putabhedana, Mahāgranthivirikā, Bandhajvalana (impresso como Bandhejvalana), Anāhata, Yantraputa (impresso como Yatra), Vyomacakra, Bodhana, Dhruva, Kalākandalaka, Kraunchaḍhāraka, Dāmara, Kulaphithaka, Kulakolāhala, Hālavarta, Mahābhaya, Ghorābhairava, Viśuddhī, Kānttham, Uttamam (quære Viṣuddhikantham ou Kāntthamuttamam), Purnakam, Ājñā, Kākaputam, Śṛṅgāṭam, Kāmarūpa, Pūrnagiri, Mahāvyoma, Śaktirūpa. Mas, como diz o autor, nos Vedas (isto é, Yogacūḍāmaṇi, Yogāśikhā Upaniṣads e outros), lemos apenas sobre seis Cakras — ou melhor, apenas esses em itálico na lista acima, e descritos nas obras aqui traduzidas — e assim se diz: "Como pode haver qualquer Siddhi para um homem que não conhece os seis Adhvās, os dezesseis Ādhāras, os três Liṅgas e os cinco (elementos), o primeiro dos quais é o Éter?"[1]

Já apontei que as posições dos Cakras geralmente correspondem aos centros espinhais das divisões anatômicas das vértebras em cinco regiões, e tem sido afirmado que os Padmas ou Cakras correspondem a vários plexos que existem no corpo ao redor dessas regiões. Diversas sugestões foram feitas aqui. O autor da obra citada[2] identifica (começando com o Mūlādhāra e subindo) os Cakras com os plexos sacral, prostático, epigástrico, cardíaco, laríngeo (ou faríngeo) e cavernoso, e o Sahasrāra com a Medula. De passagem, pode-se notar que essa última sugestão não pode, em nenhum caso, ser correta.

---

1 – Os seis Adhvās são Varṇa, Pada, Kalā, Tattva, Bhuvana e Mantra. Os dezesseis Ādhāras são nomeados no comentário ao verso 38 do texto, os elementos também são descritos no texto. Os três Liṅgas são Svayaṁbhu, Vinā e Itara, também tratados no texto.

2 – "The Positive Background of Hindu Sociology", por Professor Benoy Kumar Sarkar.

Ela é aparentemente baseada no verso 120 do capítulo V da Śiva Saṁhitā.[1] Mas esta obra, na minha opinião, não apoia tal sugestão. Em outro ponto, o autor citado identifica corretamente o Monte Kailāsa com o Sahasrāra, que é indubitavelmente o cérebro superior. A posição anatômica da Medula é inferior àquela atribuída ao Ājñā Cakra. A obra do Professor Sarkar contém alguns apêndices valiosos do Dr. Brojendranath Seal sobre, entre outros, ideias hindus sobre plantas e vida animal, fisiologia e biologia, incluindo relatos do sistema nervoso no Caraka e nos Tantras.[2]

Após apontar que o eixo cerebroespinhal com o sistema simpático conectado contém vários centros ganglionares e plexos (Cakras, Padmas), dos quais os nervos (Nāḍī, Śirā e Dhamanī) irradiam sobre a cabeça, tronco e membros, este último afirma, a respeito dos centros e plexos ganglionares consistindo no sistema simpático espinal:

"Começando pela extremidade inferior, os centros e plexos dos sistemas espinal e simpático conectados podem ser descritos como segue:

(1) O Ādhāra Cakra, o plexo sacrococcígeo com quatro ramificações, nove Angulis (cerca de quinze centímetros) abaixo do plexo solar (Kanda, Brahmagranthi); a fonte de uma intensa sensação de prazer; sensações orgânicas volumosas de repouso. Um pouco acima disso, e à mesma distância abaixo do órgão viril (Mehana), há um centro menor chamado Agni-sikhā.

---

1 – P. 54 da tradução de Srīsha Chandra Vasu, à qual me refiro porque o autor citado assim o faz. No entanto, a tradução não faz justiça ao texto, e liberdades foram tomadas com ele. Assim, uma grande porção foi omitida sem qualquer aviso, e na p. 14 afirma-se que a Kuṇḍalinī é "da forma de eletricidade". Não há qualquer base para isso no texto, e a Kuṇḍalinī não é, de acordo com o Śāstra, mera eletricidade.

2 – Tanto a obra do Professor Sarkar quanto os Apêndices do Dr. Seal são de interesse e valor, reunindo um número considerável de fatos importantes sobre Geografia Indiana, Etnologia, Mineralogia, Zoologia, Botânica e Fisiologia Hindu, Mecânica e Acústica. Esses Apêndices foram posteriormente republicados separadamente como uma obra intitulada "Positive Sciences of the Hindus".

(2) O Svādhiṣṭhāna Cakra, o plexo sacral, com seis ramificações (Dalānī — pétalas) envolvido na excitação de sentimentos sexuais, com os acompanhamentos de lassidão, estupor, crueldade, suspeita, tentação.[1]

(3) O Nābhikanda (correspondente ao plexo solar, Bhānubhavanam), que forma a grande junção das cadeias simpáticas direita e esquerda (Piṅgalā e Idā) com o eixo cerebroespinal. Conectado a este está o Maṇipūraka, o plexo lombar, com plexos nervosos simpáticos conectados, cujos dez ramos[2] estão envolvidos na produção do sono e da sede, e nas expressões de paixões como ciúmes, vergonha, medo, estupor.

(4) O Anāhata Cakra, possivelmente o plexo cardíaco da cadeia simpática com doze ramificações, conectado ao coração, o assento dos sentimentos egóicos, esperança, ansiedade, dúvida, remorso, vaidade, egoísmo, etc.

(5) O Bhāratiṣṭhāna[3], a junção da medula espinhal com a medula oblonga, que, por meio de nervos como o pneumogástrico, etc., regula a laringe e outros órgãos de articulação.

(6) O Lalanā Cakra, oposto à úvula, com doze folhas (ou lobos), supostamente relacionado com a produção de sentimentos ego-altruístas e afeições, como autovalor, orgulho, afeição, pesar, arrependimento, respeito, reverência, contentamento, etc.

(7) O trato sensório-motor, compreendendo dois Cakras: (a) O Ājñā Cakra (lit., o círculo de comando sobre os movimentos), com seus dois lobos (o cerebelo); b) O Manas Cakra, o sensorium, com seus seis lobos (cinco sensoriais periféricos e um centro comum para sensações iniciadas centralmente, como nos sonhos e alucinações).

---

1 – Essas e outras Vṛttis, como são chamadas, estão enumeradas na Introdução da minha primeira edição do Mahānirvāṇa Tantra. (Tradução.)
2 – Isto é, pétalas.
3 – Este é um nome para o Viśuddha Cakra como morada da Deusa da Fala (Bhāratī).

As Nāḍīs do Ājñā — Nāḍīs eferentes ou nervos motores — comunicam impulsos motores para a periferia a partir deste Ājñā Cakra, este centro de comando de movimentos; e os nervos aferentes ou sensoriais dos sentidos especiais, em pares: a Nāḍī Gandhavahā (olfativa), a Nāḍī Rūpavahā (ótica), a Nāḍī Śabdavahā (auditiva), a Nāḍī Rasavahā (gustativa), e a Nāḍī Sparśavahā (tátil), que vêm da periferia (os órgãos periféricos dos sentidos especiais) para este Manas Cakra, o trato sensorial na base do cérebro. O Manas Cakra também recebe a Nāḍī Manovahā, um nome genérico para os canais pelos quais apresentações iniciadas centralmente (como em sonho ou alucinação) chegam ao sexto lobo do Manas Cakra.

(8) O Soma Cakra, um gânglio de dezesseis lobos, compreendendo os centros no meio do cérebro, acima do sensorium; o assento dos sentimentos altruístas e do controle volitivo — por exemplo, compaixão, gentileza, paciência, renúncia, meditatividade, gravidade, seriedade, resolução, determinação, magnanimidade, etc. E por fim,

(9) O Sahasrāra Cakra, de mil pétalas, o cérebro superior com seus lobos e convoluções, o assento especial e mais elevado do Jīva, a alma."[1]

Em seguida, tratando do eixo cerebroespinal e do coração, e de suas respectivas relações com a vida consciente, o autor citado diz:

"Vijñānabhikṣu, na passagem recém-citada, identifica a Manovahā Nāḍī (veículo da consciência) com o eixo cerebroespinal e suas ramificações, e compara essa estrutura a uma cabaça invertida com um caule de mil ramos pendendo para baixo.

---

1 – O autor citado refere-se ao Jñāna Saṅkalinī Tantra, Saṁhitā-ratnākara, e, para as funções da Ājñāvahā Nāḍī e Manovahā Nāḍī, à Upaskāra de Śaṅkara Miśra.

"A Suṣumṇā, a passagem central da medula espinhal, é o caule dessa cabaça (ou um único ramo). Os escritores de Yoga (incluindo os autores dos vários sistemas Tântricos) usam o termo de forma um pouco diferente. Nesta visão, a Manovahā Nāḍī é o canal de comunicação da Jīva (alma) com o Manas Cakra (sensorium) na base do cérebro. As correntes sensoriais são conduzidas aos gânglios sensoriais ao longo dos nervos aferentes dos sentidos especiais. Mas isso não é suficiente para que elas ascendam ao nível da consciência discriminativa. Uma comunicação agora deve ser estabelecida entre a Jīva (no Sahasrāra Cakra, o cérebro superior) e as correntes sensoriais recebidas no sensorium, e isso é feito por meio da Manovahā Nāḍī. Quando as sensações são iniciadas centralmente, como em sonhos e alucinações, uma Nāḍī especial (*Svapnavahā Nāḍī*), que parece ser apenas um ramo da Manovahā Nāḍī, serve como canal de comunicação da Jīva (alma) para o sensorium. Da mesma forma, a Ājñāvahā Nāḍī traz para baixo as mensagens da Alma, desde o Sahasrāra (cérebro superior) até o Ājñā Cakra (trato motor na base do cérebro), mensagens que depois são conduzidas mais abaixo, ao longo dos nervos eferentes, para várias partes da periferia. Posso acrescentar que os nervos sensoriais especiais, juntamente com a Manovahā Nāḍī, são por vezes chamados genericamente de Jñānavahā Nāḍī — *lit.*, canal do conhecimento representativo. Até aqui, não há dificuldade.

A Manovahā Nāḍī e a Ājñāvahā Nāḍī conectam o trato sensório-motor na base do cérebro (Manas Cakra e Ājñā Cakra) com a mais alta (e mais especial) sede da alma (Jīva) no cérebro superior (Sahasrāra), sendo uma o canal para conduzir as mensagens sensoriais e a outra para trazer para baixo as mensagens motoras. Mas os esforços da vontade (Ājñā, Prayātna) são apresentações conscientes, e a Manovahā Nāḍī deve, portanto, cooperar com a Ājñāvahā na produção da consciência do esforço. De fato, a atenção, a função característica de Manas, por meio da qual ele eleva as apresentações sensoriais ao nível da consciência discriminativa, implica esforço (Prayātna) por parte da alma (Ātmā, Jīva), um esforço pelo qual estamos conscientes através do canal da Manovahā Nāḍī.

Mas como explicar a apresentação do esforço nos nervos motores? Śaṅkara Miśra, o autor do *Upaskāra* sobre os *Kāṇāda Sūtras*, argumenta que as Nāḍīs (até mesmo os nervos volitivos ou motores) são por si mesmos sensíveis, e suas afecções são transmitidas ao sensorium por meio dos nervos do sentido interno do tato (que estão intercalados em meio às fibras motoras). A consciência do esforço,

então, seja em qualquer nervo motor, seja a Ājñāvahā (motor volitivo) ou Prāṇavahā (motor automático), depende dos nervos táteis (ou nervos da sensação orgânica) misturados com eles. Assim, a assimilação de alimentos e bebidas pela atividade automática dos Prāṇas implica um esforço (Prayātna) automático, acompanhado de uma vaga consciência orgânica, o que se deve ao fato de que fibras diminutas do sentido interno do tato estão intercaladas com a maquinaria dos nervos automáticos (as Nāḍīs Prāṇavahās)."

Até certo ponto, as localizações aqui feitas devem ser consideradas provisórias. Deve ser, por exemplo, uma questão de opinião se o centro da garganta corresponde ao plexo carotídeo, laríngeo ou faríngeo, ou a todos os três; se o centro do umbigo corresponde ao epigástrico, solar ou lombar; o Ājñā ao plexo cavernoso, à glândula pineal, à hipófise, ao cerebelo, e assim por diante. Pois tudo o que se sabe com certeza é que cada centro pode ter mais de uma dessas correspondências. Tudo o que pode ser dito com qualquer grau de certeza é que os quatro centros, acima do Mūlādhāra, que é o assento da energia presidida, estão relacionados com as funções genito-excretoras, digestivas, cardíacas e respiratórias, e que os dois centros superiores (Ājñā e Sahasrāra) denotam várias formas de atividade cerebral, culminando no repouso da pura Consciência. A incerteza que prevalece quanto a algumas dessas questões é indicada no próprio Texto, que mostra que, sobre vários dos temas aqui debatidos, opiniões divergentes foram expressas como construções individuais de declarações encontradas nos Tantras e em outros Śāstras.

Há, contudo, se os li corretamente, afirmações nos relatos acima citados com as quais, embora não sejam incomumente aceitas, discordo. Diz-se, por exemplo, que o Ādhāra Cakra é o plexo sacrococcígeo, e que o Svādhiṣṭhāna é o plexo sacral, e assim por diante. Esta obra, contudo, para não mencionar outras, deixa claro que os Cakras estão na Suṣumṇā. O Verso 1 fala dos "Lótus dentro do Meru (coluna espinhal); e como a Suṣumṇā sustenta esses (isto é, os lótus), Ela deve estar dentro do Meru." Isso é dito em resposta àqueles que, com base numa passagem do Tantracūḍāmaṇi, supõem erroneamente que a Suṣumṇā está fora do Meru. Da mesma forma, o Comentador refuta o erro daqueles que, confiando no Nigamatattvasaṅgraha, supõem que não só a Suṣumṇā, mas também Idā e Piṅgalā, estão dentro do Meru. O Verso 2 diz que dentro de Vajrā (que está em si dentro da Suṣumṇā) está Citriṇī, na qual os lótus estão dispostos como gemas, e que como um

fio de teia de aranha atravessa todos os lótus que estão dentro da coluna. O Autor, no mesmo local, combate a visão, baseada no Kalpa Sūtra, de que os lótus estão dentro de Citriṇī. Esses lótus estão na Suṣumṇā; e como Citriṇī está dentro desta última, ela os atravessa, mas não os contém. Alguma confusão é levantada pela afirmação no v. 51 de que os lótus estão em ou sobre a Brahmaṇādī. Mas, por isso, entende-se que pertencem a esta Nāḍī, pois estão na Suṣumṇā, da qual a Brahmaṇādī é o canal central.

O comentador Viśvanātha, citando o Māyā Tantra, afirma que todos os seis lótus estão ligados à Citriṇī Nāḍī (Citriṇī-graṭhitam). Uma conclusão emerge claramente de tudo isso: que os Lótus estão na coluna vertebral, na Suṣumṇā, e não nos plexos nervosos que a rodeiam. Ali, na coluna espinhal, existem como centros extremamente sutis de Prāṇaśakti e centros de consciência. Neste contexto, posso citar um trecho de um artigo sobre os "Erros Físicos do Hinduísmo",[1] para o qual estou em dívida com a obra do Professor Sarkar:

"*Seria realmente surpreendente para os nossos leitores ouvir que os hindus, que não abririam nem mesmo um cadáver, muito menos o dissecariam, possuam qualquer conhecimento anatômico de fato... São os Tantras que nos fornecem algumas peças extraordinárias de informação sobre o corpo humano... Mas de todos os Śāstras hindus existentes, os Tantras são os mais obscuros... A teoria Tântrica, na qual o conhecido Yoga chamado* Śaṭcakrabheda *se fundamenta, supõe a existência de seis órgãos internos principais, chamados Cakras ou Padmas, todos com uma semelhança especial com aquela famosa flor, o lótus. Estes são colocados um acima do outro, e conectados por três cadeias imaginárias, os emblemas do Ganges, do Yamunā e do Sarasvatī...*

---

1 – Publicado no Vol. XI, pp. 436–440, da *Calcutta Review*.

“Tal é a obstinada tenacidade com que os hindus se apegam a essas noções errôneas, que, mesmo quando lhes mostramos, por dissecação, a inexistência dos Cakras imaginários no corpo humano, eles preferem recorrer a desculpas revoltantes ao senso comum do que reconhecer a evidência de seus próprios olhos. Eles dizem, com um descaramento inigualável, que esses Padmas existem enquanto o homem vive, mas desaparecem no momento em que ele morre.”[1] Isto, contudo, é no entanto bastante correto, pois centros de consciência e vitais não podem existir em um corpo quando o organismo ao qual estão ligados morre. Uma conclusão contrária é justamente descrita como "estupidez desavergonhada".[2]

O autor da obra da qual esta citação foi feita diz que, embora esses Cakras não possam ser satisfatoriamente identificados, os Tântrikas, no entanto, devem ter adquirido seu conhecimento deles por dissecação. Por isso, ele deve estar se referindo às regiões físicas que correspondem, no plano grosseiro, e que são governadas pelos Cakras propriamente ditos, que, como centros sutis, vitais e conscientes na medula espinhal, são invisíveis para qualquer um, exceto para a visão de um Yogī,[3] existindo enquanto o corpo está vivo e desaparecendo quando a vitalidade (Prāṇa) deixa o corpo como parte do Liṅgaśarīra.

É um erro, portanto, na minha opinião, identificar os Cakras com os plexos físicos mencionados. Estes últimos são coisas do corpo grosseiro, enquanto os Cakras são centros vitais extremamente sutis de várias operações Tattvikas.

---

1 – "Physical Errors of Hinduism", Calcutta Review, Vol. XI, pp. 436–440.

2 – Isso lembra a história de um médico materialista que disse ter realizado centenas de exames post-mortem, mas que nunca havia encontrado o menor vestígio de uma alma.

3 – Assim se diz: Tāni vastūni tanmātrādīni pratyakṣavīṣayāṇi(Tais coisas como as Tanmātras e outros são objeto de percepção direta apenas por Yogins). Um Yogī "vê" os Cakras com seu olho mental (Ājñā).Para os demais, eles são objeto de inferência (Anumāna).

Em certo sentido, podemos conectar com esses centros sutis as partes corporais grosseiras visíveis aos olhos, como plexos e gânglios. Mas conectar ou correlacionar e identificar são coisas diferentes. O pensamento indiano e a língua sânscrita, que é sua expressão, têm uma qualidade penetrante e abrangente peculiar, que permite explicar muitas ideias para as quais, exceto por paráfrases, não há equivalente em inglês. É pelo Poder ou Śakti do Ātmā ou da Consciência que o corpo existe. É o Prāṇa coletivo que o mantém unido como uma unidade humana individual, assim como sustenta os diferentes Princípios e Elementos (Tattvas) dos quais é composto. Esses Tattvas, embora pervadam o corpo, têm ainda vários centros especiais de operação. Esses centros, como alguém poderia supor, estão ao longo do eixo, e são a forma sutil (Sūkṣma Rūpa), ou formas sutis, que existem em forma grosseira (Sthūla Rūpa) no corpo físico que é reunido ao seu redor. São manifestações de Prāṇaśakti ou Força Vital. Em outras palavras, de um ponto de vista objetivo, os centros sutis, ou Cakras, vitalizam e controlam os traçados grosseiros do corpo que são indicados pelas várias regiões da coluna vertebral e pelos gânglios, plexos, nervos, artérias e órgãos, situados nessas respectivas regiões. Só é, portanto (se é que o é), no sentido de serem representantes grosseiros de centros sutis espinhais, que podemos conectar os plexos e assim por diante com os Cakras mencionados nos livros de Yoga. Neste sentido apenas, o trajeto inteiro, que se estende do centro sutil à periferia, com seus elementos corporais correspondentes, pode ser considerado como o Cakra. Como o grosseiro e o sutil estão assim conectados, a operação mental sobre um afetará o outro. Certas forças estão concentradas nesses Cakras e, portanto, e por referência à sua função, são considerados como centros separados e independentes.

Existem, portanto, seis centros sutis na medula com encarnações mais grosseiras dentro da própria medula, com invólucros ainda mais grosseiros na região pervadida pelos simpáticos Idā e Piṅgalā e outras Nāḍīs. De tudo isso e dos elementos grosseiros compostos do corpo são formados os órgãos da vida, cujo coração vital é o Cakra sutil pelo qual eles são vivificados e controlados. Os aspectos sutis dos seis centros, segundo a doutrina Tântrica, não devem ser negligenciados enquanto se dá atenção ao aspecto grosseiro ou fisiológico do corpo.

Conforme anteriormente explicado, e no comentário ao trigésimo quinto verso do Ānandalaharī, há seis Devas — viz., Śambhu, Sadāśiva, Īśvara, Viṣṇu, Rudra, Brahmā — cujas moradas são os seis Lokas ou

regiões: viz., Maharloka, Tapoloka, Janaloka, Svarloka, Bhuvarloka e Bhūrloka (a Terra). São essas Divindades que são as formas da Consciência presidindo sobre o Ṣaṭ Cakra. Em outras palavras, a Consciência (Cit), como o princípio experiencial supremo, permeia e é a base de todo o ser. Cada célula do corpo tem sua própria consciência. As várias partes orgânicas do corpo, das quais as células são construídas, têm não apenas uma consciência celular particular, mas a consciência do órgão em particular, que não é outra senão a coletividade da consciência de suas unidades. Assim, pode haver uma consciência abdominal. E a consciência de tal região corporal é seu Devatā — isto é, aquele aspecto de Cit que está associado e informa aquela região.

Por fim, o organismo como um todo tem sua consciência, que é o Jīva individual. Então há a forma sutil ou corpo desses Devatās, na forma da Mente — "matéria" supersensível (Tanmātra); e a "matéria" sensível — a saber, éter, ar, fogo, água e terra, com seus centros no Ājñā, Viśuddha, Anāhata, Maṇipūra, Svādhiṣṭhāna e Mūlādhāra. Destes seis Tattvas, não apenas o corpo humano grosseiro, mas o vasto macrocosmo é composto. Os seis Cakras são, portanto, os centros divinos sutis dos invólucros físico e psíquico correspondentes. O sétimo ou centro supremo da Consciência é Paramaśiva, cuja morada é o Satyaloka, o aspecto Cósmico do Sahasrāra no corpo humano.

O Supremo, portanto, desce por suas manifestações do sutil para o grosseiro, como os seis Devas e Śaktis em suas seis moradas no eixo do mundo, e como os seis centros no eixo corporal ou coluna espinhal. A operação especial de cada um dos Tattvas está localizada em seu centro individual no microcosmo. Mas, apesar de todas essas transformações sutis e grosseiras de e por Kula-Kuṇḍalinī, Ela permanece em Seu aspecto Brahman ou Svarūpa como o Um, Sat, Cit e Ānanda, como é realizado pelo Yogī quando, atraindo a Devī de Sua morada no solo terrestre (Mūlādhāra), ele a une com Paramaśiva no Sahasrāra naquela união beatífica que é o Supremo Amor (Ānanda).

De maneira semelhante, outras afirmações relativas a esses Cakras devem ser tratadas, como, por exemplo, aquelas relacionadas à existência das “Pétalas”, cujo número, em cada caso, foi dito ser determinado pelas características da região grosseira que o respectivo Cakra governa.

Os centros são descritos como compostos por pétalas designadas por certas letras. O Professor Sarkar[1] expressa a opinião de que essas pétalas indicam ou os nervos que formam um gânglio ou plexo, ou os nervos distribuídos a partir de tal gânglio ou plexo. Fui informado de que a disposição das Nāḍīs no Cakra em questão determina o número de suas pétalas.[2] Nos cinco Cakras inferiores, suas características são exibidas no número e posição das Nāḍīs ou pelos lóbulos e tratos sensoriais e motores das porções superiores do sistema cerebroespinal.

Como já expliquei, o Cakra não deve ser identificado com os gânglios e plexos físicos, embora esteja conectado a eles e, em sentido grosseiro, por eles representado. Os lótus com essas pétalas estão dentro da Suṣumṇā e ali são representados como florescendo ao longo da passagem da Kuṇḍalinī. As letras estão nas pétalas.

As letras nos seis Cakras são cinquenta em número — a saber, as letras do alfabeto sânscrito, menos Kṣa, conforme o Kamakalāmālinī Tantra citado no v. 40, ou a segunda ou cerebral La (i.e., Ḷa). Todas essas letras, multiplicadas por 20, existem potencialmente no Sahasrāra, onde, portanto, chegam ao número de 1.000, dando a esse Lótus o seu nome. Há, por outro lado, 72.000 Nāḍīs que se erguem do Kaṇḍa. Além disso, essas letras nos Cakras não são coisas grosseiras, como demonstram os vv. 28 e 29, que dizem que as vogais do Viśuddha são visíveis apenas ao homem iluminado (Dīptabuddhi), ou seja, aquele Buddhi que está livre de impurezas resultantes de práticas mundanas, como efeito da constante prática de Yoga. O verso 19 e outros versos falam das letras mencionadas como sendo coloridas.

---

1 – Op. cit., p. 292.

2 – Veja meu Mahānirvāṇa Tantra (Primeira Edição), p. lvii. Minha referência ali ao lótus como um plexo de Nāḍīs refere-se ao invólucro grosseiro do centro sutil,[3] o qual é dito conter o determinante, embora, em outro sentido, seja o efeito das características do centro sutil.

3 – Invólucro grosseiro: refere-se ao aspecto físico perceptível, que representa exteriormente a estrutura sutil interna.

Cada objeto de percepção, seja grosseiro ou sutil, tem um aspecto que corresponde a cada um dos sentidos. É por isso que o Tantra correlaciona som, forma e cor. O som produz a forma, e a forma está associada à cor. Kuṇḍalī é uma forma da Suprema Śakti que mantém todas as criaturas respirando. Ela é a fonte de onde todo som ou energia, seja como ideias ou fala, se manifesta. Esse som ou Mātrikā, quando proferido na fala humana, assume a forma de letras e verso e prosa, que são feitas de suas combinações. E o som (Śabda) tem seu significado — ou seja, os objetos denotados pelas ideias que são expressas por sons ou palavras. Pelo impulso da Ichchhā Śakti, agindo através do Prāṇavāyu (força vital) da Ātmā, é produzido no Mūlādhāra o poder sonoro chamado Parā, que, em seu movimento ascendente através de outros Cakras, adquire outras características e nomes (Pashyantī e Madhyamā), e quando pronunciado pela boca aparece como Vaikharī, na forma das letras faladas que são o aspecto grosseiro do som nos próprios Cakras (ver vv. 10 e 11).

As letras, então, quando pronunciadas, são o aspecto manifestado, em discurso grosseiro, da energia sutil do Śabda Brahman como Kuṇḍalī. A mesma energia que produz essas letras manifesta-se como Mantras que produzem o universo grosseiro. Nos Cakras há Śabda sutil em seus estados como Parā, Pashyantī ou Madhyamā Śakti, que, quando traduzidos para o órgão vocal, assumem a forma audível do som (Dhvani), que é qualquer letra particular. Formas particulares de energia de Kuṇḍalī são ditas residir em Cakras específicos, todas essas energias existindo de forma ampliada no Sahasrāra.

Cada letra manifestada é um Mantra, e um Mantra é o corpo de um Devatā. Há, portanto, tantos Devatās em um Cakra quantas forem as Śaktis de Āvaraṇa ou as Śaktis do Devatā do Cakra e o elemento sutil do qual Ela é a Consciência presidindo. Assim, Brahmā é a Consciência presidindo o lótus do Mūlādhāra, indicado pelo Bindu do Bīja La (Lam), que é o corpo do Devatā da terra; e ao redor e associados a estes estão as formas sutis dos Mantras, que constituem as pétalas e os corpos das energias associadas. Todo o corpo humano é, de fato, um Mantra, e é composto de Mantras. Esses poderes sonoros vitalizam, regulam e controlam as manifestações grosseiras correspondentes nas regiões que os rodeiam.

Por que, porém, determinadas letras são atribuídas a determinados Cakras é a próxima questão. Por que, por exemplo, Ha deveria estar no Ājñā e La no Mūlādhāra? É verdade que, em alguns lugares dos Tantras, certas letras são atribuídas a determinados elementos. Assim, há certas letras que são chamadas de Vāyava Varṇa, ou letras pertencentes ao Vāyu Tattva; mas uma análise do caso com base nisso falha em explicar a posição das letras, já que letras atribuídas a um elemento podem ser encontradas em um Cakra cujo Tattva predominante é de outro elemento.

Diz-se que, na pronúncia de determinadas letras, os centros nos quais elas estão situadas são ativados, e que essa é a solução para a questão de por que essas letras particulares estão naquele centro específico. Uma solução provável é aquela que ofereci em meu livro "Shakti and Shākta",[1]

À parte dessa, só se pode dizer que ou é Svabhāva (a natureza inerente da coisa), o que nesse caso é tão pouco suscetível de explicação última quanto a disposição, no corpo, dos próprios órgãos grosseiros; ou é um arranjo feito de forma artificial para fins de meditação, caso em que nenhuma explicação adicional é necessária.

Os quatro Bhāvas, ou estados do som, no corpo humano, são assim chamados por serem estados nos quais o som ou o movimento é produzido ou se torna manifesto, evoluindo da Parā Śakti no corpo de Īśvara para a Vaikharī Śakti grosseira no corpo da Jīva.

---

1 – Terceira Edição. Ver capítulo sobre Kuṇḍaliyoga.

Como já afirmado, no aspecto corpóreo (Adhyātmā), o Kāraṇa Bindu reside no centro do Mūlādhāra, sendo ali conhecido como o Śakti Piṇḍa[1] ou Kuṇḍalinī[2]. Kuṇḍalinī é um nome para o Śabda Brahman nos corpos humanos. O Ācārya, ao falar de Kuṇḍalinī, diz: "*Há uma Śakti chamada* Kuṇḍalinī, *que está sempre engajada na obra de criação do universo. Aquele que a conhece nunca mais entra no ventre de uma mãe como criança nem sofre a velhice*."Isto é, ele não mais entra no Saṁsāra, o mundo da transmigração.[3] Este Kāraṇa Bindu existe em uma condição não diferenciada.[4] O corpo da Kuṇḍalinī é composto pelas cinquenta letras ou potências sonoras (sound-powers). Assim como há uma aparente evolução[5] no corpo cósmico de Īśvara, representado nos sete estados precedendo de Sakala Parameśvara até Bindu, há um desenvolvimento similar no corpo humano em Kuṇḍalī, que é a Īśvarī neste contexto.

---

1 – Ela é assim chamada porque todas as Śaktis estão reunidas ou "concentradas em uma única massa" nela. Aqui está o Kendra (centro) de todas as Śaktis. O Svacchanda, bem como também o Śārada, dizem: Pindaṁ Kuṇḍalinī-śaktiḥ | Padaṁ haṁsaḥ prakṛtitaḥ | Rūpaṁ bindur iti khyātaṁ | Rūpātītaś tu cinmayaḥ || Tradução: A Śakti Kuṇḍalinī é o Pinda; Haṁsa é o Pada; Bindu é o Rūpa; e aquilo que está além da forma é a Consciência (Cinmaya). A Śakti Kuṇḍalinī é Pinda; Haṁsa é Pada; Bindu é Rūpa; mas Cinmaya (Citi, a Consciência) é informe. A primeira, como potencialidade de toda manifestação, está no Mūlādhāra Cakra; a segunda, como Jīvātma, está no Anāhata, onde pulsa o coração, o centro da vida. O Bindu, o corpo causal, enquanto Suprema Śakti, está no Ājñā; e a Consciência informe que atravessa o Bindu Tattva manifestando-se como Haṁsa, e novamente repousando como Kuṇḍalinī, está no Brahmarandhra (veja a Ṭīkā do primeiro Samketa do Yogin Hṛidaya Tantra).

2 – Adhyātmaṁ tu kāraṇabinduḥ śaktipindakundalyādiśabdavācyaṁ mūlādhārāsthaḥ (Bhāskarārāya, comentário sobre Lalitā, v. 132).

3 – "Śaktikhi kuṇḍalinīti viśvajananavyāpārabaddho yamāṁ jñātvā ittham na punar viśanti jananīgarbhe 'rbhakatvam narāḥ" ityādīrtyācāryair vyavahṛtaṁ (ib.).

4 – "So'yam avibhāgāvasthā kāraṇabinduh" (ib.).

5 – Vikāra ou Vikṛti é algo que de fato é modificado, como a transformação do leite em coalhada. A primeira é uma Vikṛti da segunda. O corpo da Kuṇḍalinī é composto pelas cinquenta letras ou potências sonoras. Assim como há uma aparente transformação (vikāra) do leite para a coalhada, da mesma forma a primeira é uma vikṛti da segunda. Vivarta é uma transformação aparente, mas irreal, tal como a aparência de uma corda como sendo uma serpente. O Vedāntasāra define de forma elegante os dois termos da seguinte maneira: Satattvato 'nyathāprathā vikāra ityudāhṛtaḥ | Atattvato 'nyathāprathā vivarta ityudāhṛtaḥ || Tradução: "A mudança que ocorre com uma transformação real da substância é chamada de vikāra.A mudança que ocorre sem transformação da substância é chamada de vivarta."

São então evoluídos os seguintes estados, correspondendo ao desenvolvimento cósmico—viz., Śakti, Dhvani, Nāda, Nirodhikā, Ardhendu e Bindu. Estes são todos estados da própria Kuṇḍalinī, localizada no Mūlādhāra, e conhecidos como som Parā. Cada uma das letras que compõem o corpo de Kuṇḍalī existe em quatro estados como Parā Śakti, ou nos estados sucessivos de som, Paśyantī, Madhyamā e Vaikharī, aos quais referência será feita posteriormente.

O primeiro é o estado de som indiferenciado, que existe no corpo de Īśvara; o segundo e o terceiro, existentes no corpo da Jīva, são estágios que conduzem à completa manifestação do som diferenciado na fala humana, que é chamado de Vaikharī Bhāva. No aspecto cósmico, esses quatro estados são: Avyakta, Īśvara, Hiraṇyagarbha e Virāṭ.

Os Arthashristi (criações objetivas) de Kuṇḍalinī são as Kalās (dígitos), que surgem das letras como as Mūrtis de Rudra e Viṣṇu e suas Śaktis, os Kāmas e os Gaṇeśas, e suas Śaktis, e assim por diante. No Sakala Parameśvara, ou no Śabda Brahman nos corpos—isto é, na Kuṇḍalinī Śakti—esta última é chamada de Chit Śakti ou simplesmente Śakti, "quando Sattva entra"—um estado conhecido como Paramākāśhāvasthā. Quando Ela, em quem o Sattva habita, é "perfurada" por Rajas, Ela é chamada de Dhvani, que é o estado de Akṣharāvasthā. Quando Ela é perfurada por Tamas, Ela é chamada de Nāda. Este é o estado de Avyaktāvasthā, o Avyakta Nāda, que é o Parabindu. Novamente, Ela, em quem o Tamas predomina, como diz Rāghava Bhatta, é chamada de Nirodhikā; e quando Sattva predomina, Ela é chamada de Ardhendu; e a combinação dos dois (Icchā e Jñāna), na qual Rajas como Kriyā Śakti atua, é chamada de Bindu. Assim foi dito: "*Impulsionada pela força da* Icchā Śakti *(vontade), iluminada pela* Jñāna Śakti *(conhecimento), a* Śakti, *o Senhor que aparece como masculino, cria (*Kriyā Śakti, *ou ação).*"

Quando o Kāraṇa Bindu "brota" com o propósito de criar os três (Bindu, Nāda e Bīja), surge então aquele Brahman não-manifesto na forma de Palavra ou Som, chamado de Śabdabrahman (Brahman Sonoro)[1]. Diz-se: “Da diferenciação do Kāraṇa Bindu surge o ‘Som’ não-manifesto, que é chamado de Śabdabrahman por aqueles versados na Śruti.[2]” É este Śabdabrahman que é a causa imediata do universo, sendo o som e o movimento que se manifestam como ideia e linguagem. Este som, que é uno com o Kāraṇa Bindu e, portanto, onipenetrante, manifesta-se pela primeira vez no corpo humano no Mūlādhāra. “Diz-se no Mūlādhāra, no corpo, que o ‘ar’ (Prāṇavāyu) surge primeiro. Esse ‘ar’, quando atuado pelo esforço de uma pessoa desejosa de falar, manifesta o onipenetrante Śabdabrahman.[3]” O Śabdabrahman, que está na forma do Kāraṇa Bindu quando permanece imóvel (Niṣpanda) em seu próprio lugar (isto é, na Kuṇḍalinī, que é Ela própria no Mūlādhāra), é chamado de Parā Śakti ou fala suprema.

---

1 – Ayam eva ca yadā kārya-bindv-ādītraya-jananonmukho bhidyate tadā-śrayām avyaktā śabda-brahmābhidheyo ravaḥ tato ‘py-udeti (ib.). Tradução: Quando este (Kāraṇa-bindu) inclina-se a produzir os três Bindus, o primeiro dos quais é o Kārya-bindu, e explode ou se divide (bhidyate), então, naquele estágio, surge o som indistinto (avyakta) chamado de rava, o qual é denominado Śabdabrahman.

2 – Tad-apy-uktam: Bindos tasmād bhidyamānād avyaktātma ravo ’bhavat, Sa ravaḥ śruti-sampannaiḥ śabda-brahmeti gīyate (ib.). Assim, também foi dito: — Da explosão do Bindu surge o som indistinto (avyakta). Esse som é chamado de Śabdabrahman por aqueles versados na Śruti.

3 – So ‘yam ravaḥ kāraṇa-bindutādātmyāpannatvāt sarvagato ‘pi vyanjaka-yatna-samskṛta-pavānavasthāt prāṇinām mūlādhāre eva abhivyajyate. Tad-uktam: Dehe ‘pi mūlādhāre ‘smin samudeti samīraṇaḥ, Vikāśa-koricchayottheṇa prayatnena su-saṁskṛtaḥ. Sa vyanyajati tatraiva śabda-brahma ‘pi sarvagam (ib.). Tradução: Este som, sendo uno com o Kāraṇa-bindu e, portanto, onipresente, manifesta-se no Mūlādhāra dos seres vivos, sendo conduzido ali pelo ar (samīraṇa) purificado pelo esforço feito pelo produtor do som. Assim, foi dito: — No corpo também, no Mūlādhāra, surge o ar; este (ar) é purificado pelo esforço e vontade da pessoa que deseja falar e manifesta o Śabda que é onipresente.

O mesmo Śabdabrahman, manifestado pelo mesmo “ar”, ao prosseguir até o umbigo, unido ao Manas, possuindo a natureza do Kārṇa Bindu manifestado com movimento geral (Sāmānyaspanda), é denominado fala Pashyantī[1]. Pashyantī, que é descrita como Jñānātmaka e Bindvātmaka (de natureza de Citta e Bindu), estende-se do Mūlādhāra até o umbigo ou, segundo algumas fontes, até o Svādhiṣṭhāna. Em seguida, o Śabdabrahman, manifestado pelo mesmo "ar", prosseguindo até a região do coração, unido ao Buddhi, possuindo a natureza do Nāda manifestado e dotado de um movimento especial (Viśeṣaspanda), é chamado de fala Madhyamā[2]. Esta é a manifestação sonora de Hiraṇyagarbha, estendendo-se da região de Pashyantī até o coração. Posteriormente[3], o mesmo Śabdabrahman, manifestado pelo mesmo ar ao prosseguir até a boca, desenvolvido na garganta etc., articulado e capaz de ser ouvido pelos ouvidos de outros, possuindo a natureza do Bīja manifestado com um movimento de articulação bastante distinto (Spaṣṭatara), é chamado de fala Vaikharī[4]. Este é o estado de som Virāṭ, assim chamado porque "sai" (isto é, se exterioriza).

1 – Tad idam kāraṇa-bindv-ātmakaṁ abhivyaktam śabda-brahma-svarūpa-tiṣṭhatayā niṣpandaṁ tadeva cha parā vāg ity-ucyate. Atha tadeva nābhī-paryantaṁ gacchhatā tena pavanenābhivyaktam vimarśa-rūpeṇa manasā yuktaṁ sāmānya-spanda-prakāśa-rūpa-kārya-bindu-mayaṁ sat pashyantī vāk ucyate (ib.). Tradução: Este evoluído Śabda-brahman, que é uno com o Kāraṇa-bindu quando está em si mesmo e sem vibrações (niṣpanda, imóvel), é chamado de Parā Vāk. Quando, então, este mesmo (Śabdabrahman), ao ser conduzido pelo mesmo ar, sobe até a região do umbigo, desenvolvendo-se e unindo-se com a mente (Manas), o que é Vimarśa, torna-se Kārya-bindu com vibração e manifestação ligeiramente perceptíveis. É então denominado fala Pashyantī (Pashyantī Vāk).

2 – Atha tad eva śabda-brahma tenaiva vāyunā hṛidaya-paryantaṁ mahīyasyajyamānaṁ niścayātmikayā buddhyā yuktaṁ viśeṣa-spanda-prakāśa-rūpa-nādamayaṁ sat madhyamā-vāg ity-ucyate (ib.). Tradução: Posteriormente, o mesmo Śabdabrahman, ao ser conduzido pelo mesmo ar até o coração, está em um estado de manifestação e, unido ao Buddhi, que nunca erra, torna-se possuidor do Nāda, cuja vibração é perceptível. É então chamado de fala Madhyamā (Madhyamā Vāk).

3 – Atha tad eva vadanā-paryantaṁ tenaiva vāyunā kaṇṭhādi-sthāneṣv abhivyajyamānaṁ ākārādī-varṇa-rūpaṁ para-śrotragrahaṇayogyam spaṣṭatara-prakāśa-rūpa-bījātmakaṁ sat vaikharī vāk ucyate (ib.). Tradução: Depois disso, o mesmo (Śabdabrahman), ao ser conduzido pelo mesmo ar até a boca, está em um estado de manifestação, na garganta e em outros lugares, tornando-se audível para os outros, sendo mais manifestado na forma das letras A e demais fonemas. É então chamado de fala Vaikharī (Vaikharī Vāk).

4 – Isto é, Śabda em sua forma física. Bhāskararāya, no comentário ao mesmo verso (132) da Lalitā, oferece as seguintes derivações: *Vi* = muito; *khara* = duro. Segundo o *Saubhāgya Sudhodaya*, *Vai* = certamente; *kha* = cavidade (do ouvido); *ra* = ir ou entrar. Porém, de acordo com os *Yoga Śāstras*, a Devī, que está na forma de Vaikharī (*Vaikharīrūpā*), recebe este nome porque foi produzida pelo prāṇa chamado Vikhara

Esta matéria é assim explicada pelo Ācārya: “Aquele som que surge primeiramente no Mūlādhāra é chamado de Parā; depois, Pashyantī; a seguir, quando alcança a região do coração e se une ao Buddhi, é chamado de Madhyamā.” Este nome é derivado do fato de que Ela permanece “no meio”. Ela não é como Pashyantī, nem procede para fora como Vaikharī, com articulação plenamente desenvolvida. Mas Ela está no meio entre essas duas. A manifestação completa é Vaikharī, referente ao homem que deseja gritar. Dessa forma, o som articulado é produzido pelo ar[1]. O Nityā Tantra também diz: “A forma Parā ergue-se no Mūlādhāra, produzida pelo ‘ar’; o mesmo ‘ar’, elevando-se para cima, manifesta-se no Svādhiṣṭhāna, atingindo o estado de Pashyantī[1]. O mesmo, lentamente ascendendo e manifestando-se no Anāhata, unido ao entendimento (Buddhi), é Madhyamā. Novamente ascendendo e aparecendo no Viśuddha, emite-se pela garganta como Vaikharī[2].” Como afirma a Yogakuṇḍalī Upaniṣad[3]: “Esse Vāk (poder da fala), que brota em Parā, dá folhas em Pashyantī, desabrocha em Madhyamā e floresce em Vaikharī. Revertendo-se a ordem acima, o som é absorvido. Quem quer que realize o grande Senhor da Fala (Vāk), o Ser iluminador não diferenciado, permanece imperturbável por qualquer palavra, seja ela qual for.”

---

1 – Bhāskarārāya cita outro nome dela, Uttīrṇā (elevada) e o Śaubhāgya-sudhodayā, que diz: “Ao ver tudo em Si Mesma, e enquanto Ela ascende (Uttīrṇā) acima do caminho da ação, esta Mãe é chamada Pashyantī e Uttīrṇā.”

2 – Nityātantra também diz: Nityātantre'pi: Mūlādhāre samutpannā parākhyā nādasambhavāḥ। Sa evordhvam tayā nītāḥ svādhiṣṭhāne virājitāḥ। Pashyantyākhyām avāpnoti tathaiordhvam śhanaiḥ śhanaiḥ। Anāhate buddhi-tattvasameto madhyamābhidhā। Tathā tayordhvam nunnaḥ san viśuddhau kanthadeśataḥ। Vaikharītyākhyayā ityādi (Bhāskarārāya, op. cit.). O Nityātantra também afirma: — Do Mūlādhāra primeiro surge o som que é chamado Parā. O mesmo, conduzido para cima, torna-se manifesto no Svādhiṣṭhāna e adquire o nome de Pashyantī. Suavemente elevado para cima, da mesma maneira, ao Anāhata (no coração), torna-se unido com o princípio da Buddhi e é chamado Madhyamā, e novamente conduzido para cima, da mesma forma, ao Viśuddha, na região da garganta, adquire o nome de Vaikharī, e assim por diante. Veja também o Capítulo II do Prapañcasāra Tantra, Volume III dos Textos Tântricos, ed. A. Avalon.

3 – Cap. III.

Assim, embora existam quatro formas de fala, os homens de mente grosseira (Manuṣyāḥ sthūlādṛśaḥ)[1], que não compreendem as três primeiras (Parā, etc.), pensam que a fala se resume apenas a Vaikharī[2], assim como tomam o corpo grosseiro como sendo o Eu, por ignorância de seus princípios mais sutis. A Śruti diz: "Por isso, os homens pensam que apenas isso é a fala, o que é imperfeito" — ou seja, é imperfeito na medida em que não possui as três primeiras formas[3]. A Śruti também diz[4]: "Quatro são os graus da fala — aqueles Brāhmaṇas que são sábios os conhecem: três são ocultos e imóveis; os homens falam o quarto." A Sūta Saṁhitā também afirma: "Apada (o Brahman sem movimento) torna-se Pada (as quatro formas da fala), e Pada pode tornar-se Apada. Aquele que conhece a distinção entre Pada[4] e Apada, de fato vê (isto é, torna-se) o Brahman."[5]

---

1 – Ittham caturvidhāsu mātṛkāsu parāditrayam ajānanto manuṣyāḥ sthūlādṛśo vaikharīm eva vācam manvate (Bhāskarārāya, ibid.). Tradução: Assim, entre os quatro tipos de Mātṛkās, os homens de visão grosseira (Manuṣyāḥ sthūlādṛśaḥ), que desconhecem a tríplice divisão precedente (Parā, etc.), consideram Vaikharī apenas como sendo a fala (Bhāskarārāya, ibid.).

2 – Tathā ca śrutiḥ: Tasmād yadvācho nāptam tanmanuṣyā upajīvantīti, anāptam apūrṇam tisṛbhiḥ virahitam ityartha iti vedabhāṣye. Tradução: Da mesma forma, a Śruti também afirma: "Portanto, aquilo que da fala não é alcançado (não realizado), os homens não utilizam; aquilo que é inalcançado, incompleto e desprovido das três formas (anteriores), é o que deve ser compreendido, segundo o Veda-bhāṣya."

3 – Śrutyantare'pi: Chatvāri vākparimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye manīṣiṇaḥ I Guhā trīṇi nibhitā nengayanti turīyam vāco manuṣyā vadanti || Tradução: Em outra Śruti também se declara: "Quatro são os níveis delimitados da fala; aqueles Brāhmaṇas que são sábios os conhecem. Três estão ocultos, firmemente estabelecidos e não se movem; os homens falam apenas o quarto." (ibid.)

4 – O Pada, ou palavra, é aquilo que tem uma terminação. Pāṇini afirma (Sūtra I, iv, 14): "Aquilo que termina em Sup (terminações nominais) e em Tiṅ (terminações verbais) é chamado de Pada." Além disso, a Sup (terminação) possui cinco divisões.

5 – Bhāskarārāya, loc. cit.

Assim, as conclusões da Śruti e da Smṛti são de que o “Isso” (Tat) no corpo humano tem quatro divisões (Parā, etc.). Mas mesmo na forma Parā, a palavra Tat apenas denota o Avyakta com três Guṇas, a causa de Parā, e não o Brahman não condicionado, que está acima de Avyakta. A palavra “Tat”, que ocorre nas declarações transcendentes, significa o Śabdabrahman, ou Īśvara dotado dos poderes de criação, manutenção e “destruição”, do Universo. A mesma palavra também indica indiretamente (Lakṣaṇayā) o Brahman supremo não condicionado, que é sem atributos. A relação entre os dois Brahmans é de identidade (Tādātmya). Assim, a Devī ou Śakti é a bem-aventurança da consciência (Cidekarasvarūpiṇī) — ou seja, Ela é sempre inseparável de Cit. A relação entre os dois Brahmans é possível, pois os dois são um e o mesmo. Embora pareçam diferentes (por atributos), ainda assim, ao mesmo tempo, são um só.

O comentarista citado então pergunta: Como pode a palavra Tat, na forma Vaikharī, indica o Brahman? E responde que isso apenas ocorre de forma indireta. Pois o som na forma física da fala (Vaikharī) apenas expressa ou se identifica com a forma física do Brahman (o Virāṭ), e não com o Brahman Supremo puro.

O seguinte servirá como um resumo das correspondências anotadas neste e no capítulo anterior. Primeiro, há o Nirguṇa Brahman, que em seu aspecto criativo é o Saguṇa Śabdabrahman, assumindo a forma de Parā-bindu e depois da forma tríplice (Tribindu); e são os quatro que são representados, no sentido acima exposto, pelas quatro formas da fala. O som é um estado (Bhāva).

A causa (Kāraṇa) ou Bindu Supremo (Parabindu) é não-manifesto (Avyakta), a Śiva-Śakti indiferenciada, cujos poderes ainda não estão manifestos, mas estão prestes a se manifestar a partir do estado ainda indiferenciado da Mūlaprakṛti. Este é o estado da Fala Suprema (Parā Vāk), a Palavra Suprema ou Logos, cuja sede, no corpo individual, é o Mūlādhāra Cakra. Até aqui, isso está claro. Há, entretanto, alguma dificuldade em coordenar os relatos sobre os poderes tríplices que se manifestam após a diferenciação do Grande Bindu (Mahābindu).

Isso se deve, em parte, ao fato de que os versos nos quais esses relatos aparecem não devem ser sempre lidos na ordem das palavras (Śabda-krama), mas de acordo com a ordem factual, qualquer que ela seja (Yathāsambhavam).[1]

Além disso, há alguma aparente variação entre os comentários. Excetuando os nomes e os detalhes técnicos, o cerne da questão é simples e de acordo com outros sistemas. Primeiro, há o Ponto não-manifesto (Bindu), símbolo sobre o qual Clemente de Alexandria diz[2]: se de um corpo se abstraírem suas propriedades — profundidade, largura e comprimento — o que resta é um ponto com posição, a partir do qual, se a posição também for abstraída[3], chega-se ao estado de unidade primordial. Há um único Espírito, que aparece de forma tríplice como uma Trindade de Poder Manifesto (Śakti). Manifestando-se assim, o Uno (Śiva-Śakti) torna-se duplo: Śiva e Śakti, e a relação (Nāda) entre os dois (Tayor mithah samavāyaḥ) forma a Trindade tríplice comum a tantas religiões. O Uno move-se primeiro como a Grande Vontade (Icchāśakti), depois como o Conhecimento ou Sabedoria (Jñānaśakti), de acordo com a qual a Vontade age, e por fim como Ação (Kriyāśakti). Esta é a ordem das Śaktis em Īśvara.

Assim, segundo a narrativa Purāṇica, no início da criação, Brahmā desperta. Os Saṁskāras então surgem em sua mente. Surge o Desejo de criar (Icchāśakti); depois, o Conhecimento (Jñānaśakti) sobre o que Ele está prestes a criar; e, por fim, a Ação (Kriyāśakti) da criação. No caso do Jīva, a ordem é Jñāna, Icchā, Kriyā. Pois ele primeiro considera ou conhece algo. Informado por tal conhecimento, ele deseja e então age.

---

1 – Como apontado pelo autor do Prāṇatoṣiṇī, na página 2, ao citar o verso da Gorakṣa Saṁhitā: "Icchā kriyā tathā jñānam gaurī brāhmī tu vaiṣṇavī। Tridhā śaktiḥ sthitā yatra tat paraṁ jyotir Om iti. || Tradução: “O desejo (Icchā), a ação (Kriyā) e o conhecimento (Jñāna) são, respectivamente, Gaurī, Brāhmī e Vaiṣṇavī. Onde esta tríplice Śakti permanece, ali está aquela Suprema Luz. Om.” De acordo com este relato sobre os Devas dos diferentes Ādhāras na adoração da Prāṇaśakti (Prāṇaśakti upāsanā), a ordem é (seguindo a sequência das palavras): Icchā = Gaurī; Kriyā = Brāhmī; Jñāna = Vaiṣṇavī.

2 – No Stromata, Livro V, Capítulo II, Volume IV da Antenicene Library, também em Les Mystères de la Croix, uma obra mística do século XVIII, lemos: "Ante omnia punctum exstitit; non mathematicum sed diffusivum." “Antes de todas as coisas, existia um Ponto; não um ponto matemático, mas um ponto difusivo.”

3 – Veja também o livro Garland of Letters ou Studies in the Mantraśāstra.

As três potências, embora contadas e faladas como surgindo separadamente, são inseparáveis e aspectos indivisíveis do Uno. Onde quer que haja uma, há a outra, embora os homens pensem em cada uma separadamente e como surgindo no tempo, separadamente. Segundo uma nomenclatura, o Bindu Supremo torna-se tríplice como Bindu (Kārya), Bīja e Nāda. Embora Śiva jamais esteja separado de Śakti, nem Śakti de Śiva, uma manifestação pode predominar e significar mais um ou outro. Assim, diz-se que Bindu tem a natureza de Śiva (Śivātmaka), e Bīja a de Śakti (Śaktyātmaka), sendo Nāda a combinação dos dois (Tayor mithah samavāyaḥ). Estes também são chamados de Mahābindu (Parabindu), Sitābindu (Bindu Branco), Śoṇabindu (Bindu Vermelho) e Miśrabindu (Bindu Misto). Estes são: supremo (Parā), sutil (Sūkṣma), grosseiro (Sthūla). Há ainda outra nomenclatura — a saber: Sol, Fogo e Lua. Não há dúvida de que o Bīja é a Lua, da qual emerge a Śakti Vāmā, de quem provém Brahmā, os quais são da natureza da Lua e do Poder de Vontade (Icchāśakti)[1]. Icchāśakti, em termos dos Guṇas da Prakṛti, é Rajas Guṇa, que impele o Sattva à autoexpressão. Esta é a Pashyantī Śabda, cuja sede está no Svādhiṣṭhāna Cakra. De Nāda, de modo similar, surgem a Jyeṣṭhā Śakti e Viṣṇu, e de Bindu, Raudrī e Rudra, que correspondem respectivamente à Madhyamā e Vaikharī Śabda, cujas sedes estão nos Cakras Anāhata e Viśuddha, respectivamente. Segundo uma tradição[2], Bindu é "Fogo" e Kriyā Śakti (ação), Nāda é o "Sol" e Jñāna Śakti, sendo que em termos de Guṇas, são Tamas e Sattva, respectivamente[3]. Rāghavabhaṭṭa, porém, em seu comentário sobre a Śāradā, afirma que o Sol é Kriyā porque, como esse luminar, torna todas as coisas visíveis, e Jñāna é Fogo porque o conhecimento consome toda a criação.

---

1 – Raudrī bindos tato nādāj jyeṣṭhā bījād ajāyata। Vāmā tābhyāḥ samutpannārudra-brahma-paramādhipāḥ। Saṁjñānechchhākriyātmāno vahnīndvarka-svarūpiṇaḥ॥ (Śāradā Tilaka, Capítulo I) Tradução: A partir do Bindu de natureza Raudrī, então, do Nāda surgiu Jyeṣṭhā; do Bīja, nasceu Vāmā. Dessas duas (Jyeṣṭhā e Vāmā), originaram-se Rudra, Brahmā e o Senhor Supremo (Paramādhipaḥ). Dotados respectivamente de Consciência (Saṁjñāna), Vontade (Icchā) e Ação (Kriyā), Eles são da natureza do Fogo (Vahni), da Lua (Indu) e do Sol (Arka), cujas formas são manifestação sonora primordial (Svarūpiṇaḥ).

2 – Yoginīhṛdaya Tantra; Comentário já citado com referência ao Saubhāgyasudhodayā e ao Tattvasaṅdoha. Ver também Tantrāloka, Capítulo VI.

3 – O que se segue mostra as correspondências de acordo com os textos citados: **Bīja:** Śakti, Lua, Vāmā, Brahmā, Bhāratī, Icchāśakti, Rajas. **Śoṇabindu:** Pashyantī, Svādhiṣṭhāna. **Nāda:** Śiva-Śakti, Sol, Jyeṣṭhā, Viṣṇu, Viśvambhara.**Miśrabindu:** Jñāna, Sattva, Madhyamā, Anāhata. **Bindu:** Śiva, Fogo, Raudrī, Rudra, Rudrāṇī, Kriyāśakti, Tamas, Vaikharī, Viśuddha. **Sitābindu:** Vaikharī, Viśuddha.

Quando o Jīva, através do Jñāna, reconhece-se como Brahman, cessa de agir, para assim não acumular Karma, alcançando a Libertação (Mokṣa). É possível que isso se refira ao Jīva, visto que este representa a criação de Īśvara. No *Yoginīhṛdaya Tantra* afirma-se que Vāmā e Icchāśakti estão no corpo de Pashyantī; Jñāna e Jyeṣṭhā são chamadas de Madhyamā; Kriyāśakti é Raudrī; e Vaikharī está na forma do universo[1].

A evolução dos Bhāvas é apresentada no *Śāradā Tilaka*[2] da seguinte maneira: o onipenetrante Śabdabrahman, ou Kuṇḍalinī, emana como Śakti, e depois seguem Dhvani, Nāda, Nirodhikā, Ardhendu e Bindu. Śakti é Cit com Sattva (estado de Paramākāśa); Dhvani é Cit com Sattva e Rajas (estado de Akṣhara); Nāda é Cit com Sattva, Rajas e Tamas (estado de Avyakta); Nirodhikā é o mesmo, mas com predominância de Tamas (estado de Tamahprācuryāt); Ardhendu é o mesmo, porém com predominância de Sattva; e Bindu é a combinação dos dois. Esse Bindu é chamado pelos diferentes nomes de Parā e outros, de acordo com sua localização nos diferentes centros, como o Mūlādhāra e assim por diante. Dessa forma, a Kuṇḍalinī, que é Icchā, Jñāna e Kriyā, e que é ao mesmo tempo na forma da Consciência (Tejorūpā) e composta pelos Guṇas (Guṇātmikā), cria a Guirlanda das Letras (Varṇamālā).

---

1 – Icchāśaktis tathā Vāmā paśyantī-vapuṣā sthitā। Jñānaśaktis tathā Jyeṣṭhā madhyamā vāg uditā। Kriyāśaktis tu Raudrīyam vaikharī viśvavigrahā॥ (Citado sob o verso 22, Comentário Kāmakalāvilāsa). Tradução: A Icchāśakti, assim como Vāmā, permanece na forma de Paśyantī; A Jñānaśakti, assim como Jyeṣṭhā, manifesta-se como Madhyamā Vāk; A Kriyāśakti, por sua vez, é Raudrī, e a Vaikharī é a forma manifestada do universo (Viśvavigraha).

2 – Capítulo 1

Os quatro Bhāvas foram tratados como provenientes de Nāda, sendo este, por sua vez, uma das seguintes nove manifestações de Devī.

Pandit Ananta Śāstrī, referindo-se ao comentário de Lakṣmīdhara sobre o verso 34 da Ānandalaharī, diz[1]:

"'Bhagavatī[1] é a palavra usada no texto para denotar Devī. Aquele que possui Bhaga é chamado de Bhagavān (masculino), e aquela que possui Bhaga é chamada de Bhagavatī (feminino). Bhaga significa o conhecimento de (1) a criação, (2) a destruição do universo, (3) a origem dos seres, (4) o fim dos seres, (5) o conhecimento real ou verdade divina, e (6) Avidyā, ou ignorância. Aquele que conhece todos esses seis itens é qualificado para o título de Bhagavān. Novamente, Bha = 9. 'Bhagavatī' refere-se ao Yantra de nove ângulos (figura) que é usado na Chandrakalāvidyā."

De acordo com os Āgamas, Devī tem nove manifestações, que são:

1. Grupo Kāla — relacionado ao tempo, abrangendo desde o piscar de um olho até o tempo da Pralaya. O sol e a lua estão incluídos neste grupo. TEMPO

2. Grupo Kula — consiste nas coisas que possuem forma e cor. FORMA

3. Grupo Nāma — consiste nas coisas que têm nome. NOME

4. Grupo Jñāna — Inteligência. Este grupo é dividido em dois ramos: **Savikalpa** (misto e sujeito a mudança) e **Nirvikalpa** (puro e imutável). CITTA

5. Grupo Citta — consiste em (1) Ahaṅkāra (egoísmo**),** (2) Citta (**mente subconsciente**), (3) Buddhi (**intelecto**), (4) Manas (**mente sensorial**), e (5) Unmanas (**além da mente**). MENTE

---

1 – Ananta Śāstrī, *op. cit.*, p. 72.

6. Grupo Nāda — consiste em (1) Rāga (desejo), (2) Icchā (desejo fortalecido[1] ou desejo desenvolvido), (3) Kṛti (ação, ou forma ativa do desejo), e (4) Prayatna (tentativa feita para alcançar o objeto desejado). Estas correspondem, na ordem, a: (1) Parā (o primeiro estágio do som, emanando do Mūlādhāra), (2) Paśyantī (o segundo estágio), (3) Madhyamā (o terceiro estágio) e (4) Vaikharī (o quarto estágio do som, ao sair pela boca). SOM

7. Grupo Bindu — consiste nos seis Cakras desde o Mūlādhāra até o Ājñā. (Essência Psíquica, o Gérmen Espiritual)

8. Grupo Kalā — consiste nas cinquenta letras desde o Mūlādhāra até o Ājñā. NOTAS-CHAVE

9. Grupo Jīva — consiste nas almas na escravidão da matéria.

As Deidades ou Tattvas que presidem as quatro partes constituintes de Nāda são: Māyā, Śuddhāvidyā, Maheśa e Sadāśiva. O comentador trata deste assunto de forma extensa, citando extratos de obras ocultas. O seguinte é uma tradução de algumas linhas da Nāmakalāvidyā, uma obra sobre fonética, que será de interesse para o leitor:

"'Parā é Ekā (sem dualidade); sua oposta é a próxima (Paśyantī); Madhyamā é dividida em duas, formas grosseiras e sutis; a forma grosseira consiste nos nove grupos de letras; e a forma sutil é o som que diferencia as nove letras... Uma é a causa e a outra o efeito; e assim não há diferença material entre o som e suas formas grosseiras."

---

1 – Rāga deve ser traduzido como "interesse", como em Rāga-kañcuka. Icchā é a vontade direcionada para a ação (Kriyā) em conformidade com isso. O desejo é uma coisa grosseira que surge junto com o mundo material.

Comentário sobre "Ekā": Quando Os três Guṇas, Sattva, Rajas e Tamas, estão em estado de equilíbrio (Sāmya), esse estado é chamado de Parā. Paśyantī é o estado quando os três Guṇas se tornam desiguais (e, consequentemente, produzem som). O próximo estágio é chamado Madhyamā; a forma sutil disso é chamada Sūkṣmamadhyamā, e a segunda e grosseira forma é chamada Sthūlamadhyamā, a qual produz nove formas distintas de som representadas por nove grupos de letras: a saber, अ (e todas as outras vogais), क (Kavarga, 5 em número), च (Chavarga, 5), ट (Ṭavarga, 5), त (Tavarga, 5), प (Pavarga, 5), य (Ya, Ra, La e Va), श (Śa, Ṣa, Sa e Ha), e क्ष (Kṣa). Essas letras não existem de fato, mas representam apenas as ideias dos homens. Assim, todas as formas e letras originam-se de Parā, e Parā nada mais é que Caitanya (Consciência).

Os nove grupos ou Vyūhas (manifestações de Devī) enumerados acima são novamente classificados sob as seguintes três cabeças: (1) Bhoktā (aquele que desfruta) — compreende o grupo n° 9, Jīvavyūha. (2) Bhogya (objetos de desfrute) — compreende os grupos n°s 1, 2, 3, 5, 6, 7 e 8. (3) Bhoga (o desfrute) — compreende o n° 4, Jñānavyūha.

O acima é a substância da filosofia dos Kaulas, como exposto por Śrī Śaṅkarācārya neste śloka da Ānandalaharī (n° 34). Ao comentar sobre isto, Lakṣmīdhara cita vários versos dos Kaula Āgamas, dos quais o seguinte é um:

"'O Senhor bem-aventurado tem nove formas. Este Deus é chamado Bhairava. É ele quem concede o desfrute (ānanda) e liberta as almas da escravidão. Sua consorte é Ānandabhairavī, a consciência eternamente bem-aventurada (Caitanya). Quando estes dois se unem em harmonia, o universo vem à existência.'

O comentador observa aqui que o **poder de Devī predomina na criação, e o de Śiva na dissolução**."

VI
PRÁTICA (YOGA: LAYA-KRAMA)

O Yoga é algumas vezes entendido como significando o resultado e não o processo que conduz a ele. De acordo com esse significado do termo, e do ponto de vista do dualismo natural, o Yoga tem sido descrito como a união do espírito individual com Deus.

Mas se Jīva e Paramātmā são realmente um só, não pode haver tal coisa, num sistema dualista, como união, já que este termo é estritamente aplicável ao caso da reunião de dois seres distintos. **Samādhi (êxtase) consiste na realização de que o Jīvātmā é Paramātmā**; e Yoga significa, não essa realização, mas os meios pelos quais ela é alcançada. Yoga é assim um termo para aqueles processos físicos e psíquicos que são usados para descobrir a essência interior do homem, que é o Supremo.

Não é, portanto, um resultado, mas o processo, método ou prática, pelo qual este resultado é atingido. Este resultado é possível, segundo o Advaita Vedānta, porque o puro Cit, como sendo o ser essencial de cada Jīva, não está em si mesmo acorrentado, mas apenas parece sê-lo. Onde Ātmā, como tal, não fosse verdadeiramente livre, a Liberação (Mokṣa) não seria possível. Mokṣa, portanto, é potencialmente de posse de cada Jīva. Sua identidade com o Paramātmā já existe mesmo agora, mas não é realizada devido ao véu de Māyā, através do qual Jīvātmā e Paramātmā aparecem como separados. Como a ignorância da identidade do Jīvātmā e do Paramātmā é devida à Avidyā, a realização de tal identidade é alcançada por Vidyā ou Jñāna.

Somente este último pode imediatamente produzir a Liberação (Sadyomukti). Jñāna é usado num sentido duplo — a saber, Svarūpa Jñāna e Kriyā Jñāna. O primeiro é a Consciência Pura, que é o fim e objetivo do Yoga; o segundo são aqueles processos intelectivos que são os meios para se adquirir o primeiro. Jñāna, considerado como meio ou ação mental (Mānasa Kriyā), é um processo intelectivo que é a discriminação entre o que é e o que não é Brahman; o entendimento correto do que se entende por Brahman e a fixação da mente naquilo que assim é entendido até que o Brahman ocupe de forma plena e permanente a mente, com o deslocamento de todas as demais coisas. A mente é então absorvida no Brahman como Consciência Pura, que

permanece sozinha; esta é a realização ou a obtenção do estado de pura consciência, que é Jñāna em seu sentido de Svarūpa.

O Yoga libertador, ficando aquém do Jñāna perfeito, realiza o que é chamado Kramamukti — isto é, o Yogī atinge Sāyujya ou união com Brahman no Satya-loka, que daí é aperfeiçoado em completa Mukti através do Devatā com quem ele assim está unido. Aquilo que o Siddha (perfeito) Jñānayogī ou Jīvanmukta realiza nesta vida é então posteriormente alcançado como sequência para Brahmasāyujya. Mas o homem não é apenas intelecto. Ele tem sentimento e devoção. Ele não é apenas isto, mas tem um corpo. Outros processos (Yogas) estão, portanto, associados a e em auxílio disso, tais como aqueles pertencentes à adoração (Upāsanā) e as práticas grosseiras (Sthūla Kriyā) e sutis (Sūkṣma Kriyā) do Haṭha Yoga.

Mente e corpo são os instrumentos pelos quais a experiência ordinária e separatista do mundo é obtida. Enquanto forem usados dessa maneira, eles são obstáculos na obtenção do estado de Consciência Pura (Cit). Para tal realização, todos os véus (Āvaraṇa) de Cit devem ser removidos. O Yoga, portanto, é o método pelo qual a atividade mental (Chittavṛtti) e o Prāṇa são primeiro controlados e depois detidos[1]. Quando a Chitta, as Vṛttis e o Prāṇa são silenciados, então Cit ou Paramātmā se revela. Isso ocorre sem esforço posterior na absorção da matéria e da mente na Potência primordial (Śakti) de onde surgiram, da qual são formas manifestadas e que é Ela mesma como Śivā uma com Aquele que é Śiva ou Consciência.

---

1 – O Tattva (Realidade) é revelado quando todo pensamento cessa (Kulārṇava Tantra, IX, 10).

Assim, o Yoga trabalha rumo a um estado positivo de Consciência Pura pela negação da operação do princípio da inconsciência que se coloca como obstáculo ao seu surgimento. Esta ação de poda é bem ilustrada pelos nomes de uma Śakti que, neste trabalho, é descrita de várias formas como Nibodhikā e Nirodhikā. O primeiro significa a Dadora do Conhecimento, e o segundo aquilo que obstrui — isto é, obstrui a afetação da mente pelo mundo objetivo através dos sentidos. É pela proibição de tais impressões que o estado de Consciência Pura surge. O surgimento de tal estado é chamado Samādhi — isto é, a condição extática na qual a "igualdade", que é a identidade de Jīvātmā e Paramātmā, é realizada.

A experiência é alcançada após a absorção (Laya) do Prāṇa e de Manas e a cessação de toda ideação (Saṅkalpa). Um estado não modificado (Samarasatvam) é então produzido, que é o estado natural (Sahajāvasthā) de Ātmā. Até então há flutuação e modificação (Vṛtti), que é a marca da consciência condicionada, com sua auto-orientação do "eu" e "outro", misturados em um fluxo contínuo de pensamentos. O estado de Samādhi é "como o de um grão de sal, que, misturado na água, torna-se um com ela"[1]. Nas palavras do Kulārṇava Tantra, "aquela forma de contemplação (Dhyāna) na qual não há nem 'aqui' nem 'não aqui', na qual há iluminação e quietude como a de um grande oceano, e que é o próprio Vazio."[2]

---

1 – Haṭhayogapradīpikā, IV, 5–7. A mesma comparação é usada no Tantra Budista Demchog Tantra. Ver Vol. VII dos Textos Tântricos.
2 – IX, 9.

O onisciente e venerável Mestre disse: "Aquele que alcançou o conhecimento completo do Ātmā repousa como as águas calmas das profundezas" (v. 31). O Māyā Tantra define Yoga como a unidade de Jīva e Paramātmā (v. 51); pela qual a unidade é atingida com o Supremo (Paramātmā), e o Samādhi, ou êxtase, é essa unidade de Jīva e Ātmā[1] (ib.). Outros o definem como o conhecimento da identidade de Śiva e Ātmā. Os Āgamavādīs proclamam que o conhecimento de Śakti (Śaktyātmakaṁ jñānam) é Yoga. Outros ainda dizem que o conhecimento do "Puruṣa Eterno" (Pūrṇa Puruṣa) é Yoga, e outros, novamente, os Prakṛtivādīs, declaram que o conhecimento da união de Śiva e Śakti é Yoga (ib.). Todas essas definições referem-se a uma e a mesma coisa — a realização, pelo espírito humano, de que ele é, em essência, o Grande Espírito, o Brahman, que, como Regente dos mundos, é conhecido como Deus. Como a Haṭhayogapradīpikā diz[2]: "Rājayoga, Samādhi, Unmanī[3], Manonmanī[4], Amaratvam (Imortalidade), Śūnyāśūnya (vazio, porém ainda não vazio[4]), Parama Padā[5] (o Supremo Estado), Amanaska (sem Manas — suspensão da atividade mental)[6], Advaita (não-dual), Nirālamba (sem suporte — isto é, desapego do Manas em relação ao mundo externo[7]), Niranjana[8] (sem mácula), Jīvanmukti (liberação no corpo), Sahajāvasthā (estado natural do Ātmā) e Turīya (Quarto Estado), tudo significa uma só e mesma coisa — isto é, a cessação tanto da atividade mental (Citta) quanto da ação (Karma), da qual surge a liberdade da alternância entre alegria e tristeza e um estado imutável (Nirvikāra)." Isto, com a dissolução do corpo, é seguido pela liberação sem corpo (Videhakaivalya) ou a suprema Libertação (Paramamukti), que é o estado permanente (Svarūpāvasthānam). Embora o objetivo e o fim do Yoga sejam os mesmos, os métodos pelos quais ele é alcançado variam.

---

1 – Como água derramada dentro de água, os dois se tornam indistinguíveis (Kulārṇava Tantra, IX, 15).

2– Capítulo IV, versos 3, 4.

3 – Estado de ausência de mente. Ver Nāda Bindu Upaniṣad.

4 – Ver Haṭhayogapradīpikā, IV, verso 37. O Yogī, como a Consciência com a qual ele é um, está além de ambos.

5 – A raiz pad = “ir para”, e Padam, portanto, é aquilo ao qual se tem acesso (Comentário sobre o verso 1, Capítulo IV, da Haṭhayogapradīpikā).

6 – Ver Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad, II, III.

7 – Esta é a Nirālambapurī mencionada no texto.

8 – Anjana — Māyopādhi (o Upādhi, ou condição limitadora aparentemente produzida por Māyā, ou aparência); portanto, Niranjana: ‘desprovido disso’ (Tadrahitam, ou Śuddham, puro) — isto é, o Brahman. Comentário da Haṭhayogapradīpikā, IV, v. 1.

Diz-se comumente que existem quatro formas de Yoga, chamadas Mantrayoga, Haṭhayoga, Layayoga e Rājayoga[1]. Estas são todas várias modalidades de prática (Sādhanā), pelas quais os sentimentos e atividades intelectuais da mente (Chittavṛtti) são trazidos ao controle e o Brahman é realizado de várias maneiras (Brahmasākṣātkāra). **Cada uma dessas formas tem os mesmos oito subcomponentes, chamados de "oito membros" (Aṣṭāṅga).** Cada uma delas tem o mesmo objetivo — a experiência que é a realização do Brahman; diferem, contudo, quanto aos meios empregados e, diz-se, em grau de resultado.

O Samādhi da primeira forma (Mantra Yoga) tem sido descrito como **Mahābhāva**, o da segunda (Haṭha Yoga) como **Mahābodha**, o da terceira (Laya Yoga) como **Mahālaya**, e pelo Rājayoga e Jñānayoga, diz-se, a liberação chamada **Kaivalyamukti** é obtida.

Deve-se notar, contudo, que, na estimativa dos praticantes de **Kuṇḍalinī Yoga, este é o Yoga mais elevado**, no qual um perfeito Samādhi é alcançado pela união com Śiva de ambos, mente e corpo, como descrito posteriormente. **No Rāja e no Jñāna Yoga, os processos intelectivos são predominantes** (jñāna yoga), embora não sejam os únicos meios empregados. No Mantra Yoga, predominam a adoração e a devoção (bhakti yoga). No Haṭhayoga (esforço, tapas), há mais ênfase nos métodos físicos, como a respiração. Cada um, contudo, entre esses Yogas emprega alguns métodos dos outros.

Assim, no Haṭha Layayoga há Kriyā jñāna. Mas, enquanto o Jñāna Yogī alcança o Svarūpa Jñāna por seus próprios esforços mentais, sem despertar a Kuṇḍalinī, o **Haṭhayogī alcança esse Jñāna através da própria Kuṇḍalinī**. Pois sua união com Śiva no Sahasrāra traz, e de fato é, o Svarūpa Jñāna.

---

1 – Varāha Upaniṣad, Capítulo V, II; Yogatattva Upaniṣad. Uma análise útil sobre Yoga pode ser encontrada em Shankara and Rāmānuja, de Rajendra Ghose. Também é feita menção a uma divisão tríplice correspondente aos três Vaidika Kāṇḍas, a saber: Karma Yoga (Karma Kāṇḍa), Bhakti Yoga (Upāsanā Kāṇḍa) e Jñāna ou Rāja Yoga (Jñāna Kāṇḍa). Karma Yoga é a boa ação sem desejo por seus frutos. Bhakti Yoga é devoção a Deus.

Será, portanto, conveniente tratar dos componentes gerais (Aṣṭāṅga), que são comuns a todas as formas de Yoga, e então seguir com uma explanação sobre o Mantra e os níveis inferiores dos Haṭhayogas, como uma preparação para aquela forma de Layayoga que é o tema desta obra, e que inclui dentro de si elementos que podem ser encontrados tanto no Mantra quanto nesses Haṭhayogas.

Os pré-requisitos de todo Yoga são os oito membros ou partes, **Yama**, **Niyama** e outros. **Moralidade**, **disposição** e **prática religiosa**, e **disciplina** (Sādhanā), são pré-requisitos essenciais de todo Yoga que tem como objetivo a obtenção da Experiência Suprema. A moralidade (**Dharma**) é a expressão da verdadeira natureza do ser. A palavra Dharma, que inclui tanto ética quanto religião, também tem um sentido mais amplo, vindo da raiz dhṛ, "sustentar", sendo, portanto, ao mesmo tempo o sustentador e o ato de sustentar. O universo é sustentado (Dhāryate) pelo Dharma, e o Senhor, que é seu Supremo Sustentador, está corporificado na lei eterna e é a Bem-aventurança que a realização dessa lei assegura. O Dharma é assim a lei que governa a evolução universal, ou o caminho da saída (Pravṛtti), e a involução, ou o caminho do retorno (Nivṛtti)[1]. E somente aqueles podem alcançar a liberação para a qual este último caminho conduz, através da adesão ao Dharma, cooperando na realização do esquema universal. Por essa razão, é dito com beleza: "**Fazer o bem aos outros é o Supremo Dever**" (Paropakāro hi paramo dharmaḥ).

---

1 – Este conceito grandioso, portanto, é um nome para todas aquelas leis (das quais "religião" é apenas uma) que mantêm o universo coeso. É a lei inerente de todo o ser manifestado. É, assim, a Lei da Forma, cuja essência está além tanto de Dharma quanto de Adharma. Assim como a dor segue a má ação, a Vaiśeṣika Darśana descreve Dharma como "aquilo pelo qual a felicidade é alcançada neste e no outro mundo, e nascimento e sofrimento são levados a um fim" (Mokṣadharma).

Neste esquema, o Jīva passa de Śabdavidyā, com suas práticas austeras (Tapas) que envolvem egoísmo e frutos obtidos através do "Caminho dos Deuses", para seu Karma (ritos), que podem ser **Sakāma** (com desejo por frutos) ou **Niṣkāma** (desinteressado), até chegar a **Brahmavidyā** (conhecimento do Brahman) ou Teosofia, conforme ensinado pelas Upaniṣads. Essa transição é feita através do Niṣkāma Karma. **Pelo Sakāma Karma se alcança o "Caminho dos Ancestrais" (Pitṛ), Dharma, Artha (riqueza), Kāma (desejo e sua realização).** Mas o **Niṣkāma Karma produz aquela pureza da mente (Citta-śuddhi) que torna o homem competente para Brahmavidyā ou Teosofia, o que conduz, em seu estado mais completo, à Libertação (Mokṣa**).

É evidente que, antes que o estado puro de bem-aventurança do Ātmā possa ser alcançado, o Jīva deve primeiro viver aquela vida ordenada que é sua expressão correta neste plano.

Para usar a linguagem teológica, apenas aqueles que seguem o Dharma podem ir ao seu Senhor. **A desordem de uma vida imoral não é uma base sobre a qual tal Yoga possa ser fundado**. Não uso o termo "imoralidade" no sentido absurdamente limitado que o vocabulário inglês comum lhe dá, mas como a infração de todas as formas de lei moral. Todas essas infrações têm como fundamento o egoísmo. Sendo o objetivo do Yoga a superação do eu limitado, mesmo em sua manifestação mais ordenada, suas doutrinas pressupõem claramente a ausência de um estado governado pelo egoísmo, que é o maior obstáculo para sua realização.

O objetivo do Yoga é a conquista do completo desapego do mundo finito e a realização de sua essência. Em uma vida governada pelo Dharma, existe esse apego natural aos objetos mundanos e um senso de separação, mesmo nos atos meritórios, que deve existir até que, pela absorção de Manas, o estado de Unmanī ou mente sem pensamentos seja atingido. Onde, no entanto, há injustiça (Adharma), o apego (Rāga) existe em sua forma mais grave e prejudicial, e o senso de separação (Dvaitabhāva), que o Yoga procura superar, está predominantemente presente no pecado.

O corpo é envenenado pela secreção das paixões, venenos, e a vitalidade ou Prāṇa é reduzida e prejudicada. A mente, sob a influência da ira[1], luxúria, malícia e outras paixões, primeiramente se distrai e, então, com base no princípio de que o homem se torna aquilo em que pensa, ela se fixa e se torna permanentemente moldada, transformando-se na expressão do Adharma (injustiça) em si mesma. Em tal caso, o Jīva não está apenas ligado ao mundo pela Māyā que o afeta, mas encontra, como fruto de seu Sakāma Sādhana vicioso, o Inferno (Naraka), e "desce" na escala do Ser.

O Dharma, em seu aspecto devocional, também é necessário. O desejo de alcançar o mais alto objetivo do Yoga só pode surgir de uma disposição religiosa, e tal disposição e prática (Sādhanā) favorecem a aquisição das qualidades que o Yoga requer. De fato, perseverando na devoção à Mãe, o Samādhi pode ser alcançado.

Por isso é que o Comentador, no verso 50 da primeira destas obras, diz:

“Aquele cuja natureza foi purificada pela prática de Yama e Niyama e semelhantes (referindo-se à Sādhanā que será descrita adiante) aprenderá da boca do Guru os meios pelos quais o caminho para a grande Liberação é descoberto.”

Ele acrescenta, contudo, que a prática de Yama e semelhantes é necessária apenas para aqueles cujas mentes estão perturbadas pela ira, luxúria e outras propensões malignas. Se, no entanto, um homem, por mérito adquirido em nascimentos anteriores, tiver a boa fortuna de possuir uma natureza livre desses e de outros vícios, então ele é competente para o Yoga sem essa preparação preliminar.

---

1 – Segundo as concepções indianas, a ira é o pior dos pecados.

Todas as formas de Yoga, seja Mantra, Haṭha ou Rāja, possuem os mesmos oito membros (Aṣṭāṅga) ou componentes preparatórios: Yama, Niyama, Āsana, Prāṇāyāma, Pratyāhāra, Dhāraṇā, Dhyāna e Samādhi[1].

Yama é de dez tipos:

1. Evitar causar dano a todas as criaturas vivas (**Ahiṁsā**); 2. Veracidade (**Satyam**); 3. Abstenção de tomar o que pertence a outro, ou ausência de cobiça (**Asteyam**); 4. Continência sexual na mente, fala ou corpo (**Brahmacarya**)[2]; 5. Paciência diante de todas as coisas agradáveis ou desagradáveis (**Kṣamā**); 6. Firmeza tanto na felicidade quanto na infelicidade (**Dhṛti**); 7. Misericórdia, bondade (**Dayā**); 8. Simplicidade (**Ārjavam**); 9. Moderação[3] e regulação[4] da dieta (**Mitāhāra**), adequada ao desenvolvimento da Sattvaguṇa; 10. Pureza do corpo e da mente (**Śaucam**). A primeira forma de pureza é a limpeza externa do corpo, particularmente tratada no Haṭhayoga (v. post); e a segunda é obtida através da ciência do Self (Adhyātmavidyā)[5].

---

1 – Varāha Upaniṣad, Capítulo V. As preliminares são necessárias apenas para aqueles que ainda não as alcançaram. Para aqueles que já alcançaram, Yama, Niyama, Āsana e semelhantes são desnecessários. Kulārṇava Tantra, XI, 28, 29.

2 – Conforme diz a Haṭhayogapradīpikā: Evam samrakṣayet bindum mṛtyum jayati yogavit | Maraṇaṁ bindupātena jīvanaṁ bindudhāraṇāt. || Tradução: "Aquele que conhece o Yoga deve preservar seu sêmen. Pois a perda deste conduz à morte, mas há vida para aquele que o preserva." Ver também a Yogatattva Upaniṣad, que diz que o Haṭha Yoga confere tal beleza pessoal ao Yogī que todas as mulheres o desejarão, mas isso deve ser resistido. E veja também o verso 90, que mostra a conexão entre sêmen, mente e vida. Nos estágios iniciais da Sādhanā do Haṭha Yoga, o calor sobe, o pênis encolhe e os poderes sexuais são largamente perdidos. A cópula com emissão de sêmen neste estágio provavelmente será fatal. Mas um Siddha recupera seu poder sexual e pode exercê-lo. Pois, se é dito que o fogo e os outros elementos não podem prejudicá-lo, o que pode uma mulher fazer? Presumivelmente, contudo, o dito citado se aplica, pois a continência deve, em todos os casos, tender ao vigor e à longevidade. Pode, no entanto, ser que a perfeição física pressuponha a anulação dos efeitos adversos observados em homens comuns.

3 – Yogiyājñavalkya (Capítulo I) diz: “32 bocados para o chefe de família, 16 para o recluso da floresta e 8 para um monge (Munī).”

4 – Para alimentos prejudiciais ao Yoga, ver Yogatattva Upaniṣad, Yogakuṇḍalī Upaniṣad.

5 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I; ver também Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad.

Niyama também é de dez tipos:

1. Austérias, como jejuns e similares, na natureza de ações purificatórias (**Tapas**); 2. Contentamento com aquilo que não se buscou (**Santoṣa**); 3. Crença nos Vedas (**Āstikyam**); 4. Caridade (**Dānam**) — ou seja, presentes aos merecedores daquilo que se adquiriu de forma lícita; 5. Adoração ao Senhor ou à Mãe (**Īśvarapūjanam**), de acordo com Suas diversas formas; 6. Audição das conclusões śāstricas, como o estudo do Vedānta (**Siddhāntavākyāśravaṇam**); 7. Modéstia e vergonha ao cometer más ações (**Hrī**); 8. Uma mente corretamente dirigida ao conhecimento revelado e à prática prescrita pelo Śāstra (**Mati**); 9. Recitação de Mantra (Japa)[1]; 10. Sacrifício Homa (**Hutam**)[2] — ou seja, observâncias religiosas em geral (Vrata).

O Pātañjala Sūtra menciona apenas cinco Yamas — os quatro primeiros e a liberdade da cobiça (Aparigraha). A Ahiṁsā é a raiz dos demais.

Śaucam, ou limpeza, é incluída entre os Niyamas. Cinco destes últimos são mencionados — a saber: 1. limpeza (**Śaucam**), 2. contentamento (**Santoṣa**), 3. ação purificatória (**Tapas**), 4. estudo das Escrituras levando à libertação (**Svādhyāya**) e 5. devoção ao Senhor (**Īśvarapraṇidhāna**)[3].

---

1 – Que pode ser pronunciado (o que, novamente, pode ser alto ou suave) ou mental (*Śāṇḍilya Upaniṣad*).
2 – Ver Capítulo I, versos 16 e 17 da Haṭhayogapradīpikā, e página 138, 2ª edição dos Tantrik Texts, edição de A. Avalon. A Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I, apresenta Vrata como o último, descrito como a observância das ações prescritas e a abstenção das ações proibidas. Ver também Capítulo V da Varāha Upaniṣad.
3 – Patañjali's Yoga Sūtra, Capítulo II, 30 e 32.

A afirmação de verdades tão óbvias dificilmente seria necessária, não fosse o fato de ainda haver aqueles que veem em todo Yoga um mero "xamanismo", feitos respiratórios, "posturas acrobáticas" e assim por diante. Pelo contrário, nenhum país, desde a Idade Média até os nossos dias, deu maior ênfase à necessidade da associação entre moralidade e religião com todas as formas de atividade humana do que a Índia.[1]

A prática de Yama e Niyama conduz à renúncia e ao desapego das coisas deste mundo e do próximo[2], surgindo do conhecimento do que é permanente e impermanente, e do intenso desejo e incessante esforço por emancipação, o que caracteriza aquele que é um Mumukṣu, ou aquele que anseia pela Liberação.

Yama e Niyama são os dois primeiros dos oito acessórios do Yoga (**Aṣṭāṅgayoga**). Esses acessórios ou membros podem ser divididos em cinco métodos exteriores (**Bahiranga**)[3], principalmente relacionados com a subjugação do corpo, e três métodos interiores (**Antaraṅga**)[4], ou estados que afetam o desenvolvimento da mente.

---

1 – Assim como acontecia em nossas guildas medievais, onde a religião inspirava a Arte Indiana; e a especulação indiana está associada à religião assim como a filosofia escolástica ocidental se associava à religião no Ocidente medieval. Nos tempos modernos, no Ocidente, a relevância da religião nesses assuntos geralmente não tem sido considerada evidente, sendo o artesanato suficiente em um caso e a inteligência no outro.

2 – Tal como o Sudhā (néctar) que se ganha nos céus (segundo a Haṭhayogapradīpikā, Comentário ao verso 9, Capítulo I). A renúncia pode, sem dúvida, ser praticada ao abrir mão daquilo que se deseja, mas renúncia ou abandono (Tyāga) aqui significa a ausência de desejo por gozo (Tyāgaḥ = bhogecchābhāvah) (ibidem). Aqueles que buscam as alegrias de qualquer céu jamais podem alcançar o fim do Yoga monista.

3 – Yama, Niyama, Āsana, Prāṇāyāma, Pratyāhāra.

4 – Dhyāna, Dhāraṇā, Samādhi, que pode ser tanto incompleto (Savikalpa ou Samprajñāta) quanto completo (Nirvikalpa ou Asamprajñāta).

Dá-se atenção ao corpo físico, que é o veículo da existência e atividade do Jīva. **A pureza da mente não é possível sem a pureza do corpo no qual ela funciona e pelo qual ela é afetada**. A pureza mental aqui é entendida no sentido hindu. De acordo com a concepção ocidental, tal pureza geralmente conota apenas ausência de imaginações sexuais irregulares. Isso, embora louvável, especialmente em uma civilização que quase parece destinada a estimular todo desejo, é obviamente insuficiente para o propósito em questão. O pensamento e a conduta adequados, em todas as suas formas, são apenas o alfabeto de uma escola na qual eles são apenas o primeiro passo para conquistas de dificuldades maiores a seguir.

O que se quer dizer aqui é o estado da mente ou a aproximação a ele, que é o resultado do bom funcionamento, pensamento claro, desapego e concentração. Por meio disso, o Manas é libertado de todas aquelas modificações (**Vṛtti**) que obscureciam o Ātmā de Si mesmo. Ele se volta interiormente ao Buddhi, que então se dissolve (**Laya**) na Prakṛti, e o Ātmātattva ou Brahman.

Portanto, há provisão tanto para o Āsana (postura) quanto para o Prāṇāyāma ou desenvolvimento da respiração, ambos dos quais serão tratados brevemente mais adiante em conexão com o Haṭhayoga, do qual eles são processos particulares.

Pratyāhāra é a restrição e subjugação dos sentidos à mente, que assim é estabilizada[1]. A mente é retirada dos objetos dos sentidos. A mente é, por natureza, instável, pois é a todo momento afetada pela visão, sons e assim por diante, por objetos externos que Manas percebe por meio da agência dos sentidos (**Indriyas**). Ela deve, portanto, ser separada dos objetos dos sentidos, retirada de qualquer direção para a qual possa tender, liberta de todas as distrações e mantida sob o controle do Eu dominante. A firmeza (**Dhairya**), portanto, é o objetivo e o resultado de Pratyāhāra[2].

---

1 – Ver Gheraṇḍa Saṁhitā, Quarto Upadeśa; Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I; Amṛtanāda Upaniṣad; Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad, Primeiro Brāhmaṇa. A Śārada Tilaka define Pratyāhāra como "a obstrução forçada dos sentidos que vagueiam sobre seus objetos" (Indriyāṇām vicharatām viṣayeṣu balād āharaṇam tebhyaḥ pratyāhāraḥ vidhīyate). A Śāṇḍilya Upaniṣad (loc. cit.) fala de cinco tipos de Pratyāhāra, sendo o último deles o Dhāraṇā sobre dezoito pontos importantes do corpo.

2 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I; Amṛtanāda Upaniṣad; Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad, Primeiro Brāhmaṇa.

Os três processos conhecidos como os "membros interiores" (**Antaraṅga**) — a saber, **Dhāraṇā, Dhyāna e Savikalpa Samādhi** — completam a disciplina psíquica e mental. Estes são: **concentração da mente em um objeto**; **unidade da mente com seu objeto por meio da contemplação**; resultando no último ou consciência apenas do objeto.

O primeiro é o "sustentar-se em" — isto é, fixar a Chitta, ou princípio pensante, num objeto particular de pensamento ou concentração (**Dhāraṇā**). A mente, tendo sido retirada dos objetos dos sentidos por **Pratyāhāra**, é então fixada em um único objeto, tal como os Devatās dos Bhūtas, apenas. **Contemplação uniforme sobre o tema no qual a Chitta se fixa é Dhāraṇā**.

Dhyāna (meditação): Dhyāna tem sido definido como o estado da Antaḥkaraṇa (mente) daquele cuja **Chitta sustenta o objeto e nele permanece ocupada sem distração por outros objetos**[1]. Por meio de Dhyāna, adquire-se a qualidade da realização mental (**Pratyakṣa**). Ela é de dois tipos: **Saguna**, ou meditação sobre uma forma (Mūrti); e **Nirguṇa**, na qual o próprio Self é o seu próprio objeto[2].

Samādhi, ou êxtase, foi definido como a **identificação de Manas e Ātmā**, como o sal na água[3]; aquele estado **em que tudo é conhecido como um só (igualdade)**[4] e o "néctar da igualdade" (oneness)[5]. O Samādhi completo é, assim, o estado de Parāsamvit ou Consciência Pura.

---

1 – "Vijātīyapratyayatiraskārapūrvaka-sajātīyavṛttikābhiḥ nirantara (vyāpti)-viśayīkṛtacaitanyam yasya, tat tādṛśam cittam antaḥkaraṇam yeṣām" (Comentário ao verso 95 do Triśatī, sobre o título da Devī como Ekāgracittanirdhyātā). **Tradução**: "Daqueles cuja Chitta ou Antaḥkaraṇa (sentido interno) foram removidas todas as impressões de natureza conflitante e que estão constantemente realizando ou experimentando a Chaitanya."
2 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I; Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad, Primeiro Brāhmaṇa.
3 – Varāha Upaniṣad, Capítulo II.
4 – Amṛtanāda Upaniṣad.
5 – Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo III.

Do Samādhi existem dois graus: no primeiro deles (**Savikalpa**), a mente está em um grau menor de unificação, e no segundo (**Nirvikalpa**), num grau completo, de forma contínua e com exclusão de todos os demais objetos, a mente assume a natureza e torna-se uma com o objeto de sua contemplação.

No Advaita Vedānta existem três estados (Bhūmikā) de Samprājñāta (Savikalpa) Samādhi — a saber: Ṛtambharā, Prajñāloka, Praśāntavāhitā[1]. **No primeiro**, o conteúdo da Vṛtti mental é Sacchidānanda. Ainda existe um conhecedor separado. **O segundo** é aquele no qual todo tipo de Āvaraṇa (véu ou obstrução) é dissipado, e há Sākṣātkāra (realização direta) do Brahmajñāna, conduzindo ao **terceiro estado** de Paz, no qual a mente está livre de todas as Vṛttis e o self existe como o Brahman apenas[2]. “Sobre o qual, sendo conhecido, tudo é conhecido” (Yasmin vijñāte sarvam idam vijñātam bhavati). A entrada neste estado dá-se no **Nirvikalpa Samādhi, pelo Rājayoga**.

Esses três — Dhāraṇā, Dhyāna e Savikalpa Samādhi — chamados coletivamente de Saṁyama, são apenas estágios no esforço mental de concentração, embora, como será dito mais adiante, de acordo com o aspecto do Haṭhayoga, **eles sejam progressões no Prāṇāyāma, cada estágio sendo um período mais longo de retenção do Prāṇa**[3].

---

1 – Comentário ao verso 95 do Triśatī.
2 – Comentário ibid.: "Manaso vṛttishūnyasya brahmākāratayā sthitih." Tradução: "A mente sempre possui Vṛtti (modificações) — isto é, Guṇa. Se a mente do Jīva estiver livre destas, ele é o Brahman."
3 – Ver Yogatattva Upaniṣad.

Assim, por Yama, Niyama e Āsana, o corpo é controlado; por estes e **pelo Prāṇāyāma, o Prāṇa é controlado**; por estes e pelo **Pratyāhāra, os sentidos (Indriyas) são subjugados**. Então, através da operação de **Dhāraṇā, Dhyāna e o Samādhi inferior (Savikalpa ou Samprajñāta), as modificações (Vṛtti) do Manas cessam** e apenas o **Buddhi funciona**. **Pela prática prolongada de desapego ou indiferença tanto à alegria quanto à tristeza (Vairāgya), o próprio Buddhi torna-se Laya**, e o **Yogī atinge o verdadeiro estado não modificado do Ātmā, no qual o Jīva, que é então pura Buddhi, se funde na Prakṛti e no Brahman**, como o sal nas águas do oceano e como o cânfora na chama.

Passando então aos processos[1] peculiares aos diferentes Yogas, o **Mantrayoga compreende todas aquelas formas de Sādhanā nas quais a mente é controlada por meio de seu próprio objeto** — isto é, os múltiplos objetos do mundo de nome e forma (Nāmarūpa). O universo inteiro é feito de nomes e formas (Nāmarūpātmaka), que são os objetos (Viṣayāḥ) da mente. A mente é, ela própria, moldada na forma daquilo que percebe. Essas modificações são chamadas de suas Vṛttis, e a mente não está por um único momento desprovida de ideias e sentimentos. **É o sentimento ou intenção (Bhāva) com que um ato é realizado que determina seu valor moral**. É sobre este Bhāva que tanto o caráter quanto toda a visão de vida dependem. Procura-se, portanto, tornar puro o Bhāva. Assim como um homem que cai ao chão se levanta com auxílio do próprio chão[2], romper os vínculos mundanos tem, como primeiro e mais fácil método, o uso desses próprios vínculos como meio de sua superação. **A mente é distraída por Nāmarūpa**, mas este Nāmarūpa pode ser utilizado como o primeiro meio de escape disso. **No Mantrayoga, portanto, uma forma particular de Nāmarūpa, produtiva de puro Bhāva**, é dada como objeto de contemplação. Isso é chamado de Sthūla ou Saguna Dhyāna dos cinco Devatās, elaborado para atender aos requisitos de diferentes naturezas.

---

1 – Ver duas publicações do Śrī Bhāratadharmamahāmaṇḍala — Mantrayoga e Haṭhayoga na série Dharma Prachāra Series (Benares). Esta última, de forma breve, explica os principais fundamentos de cada um dos quatro sistemas.

2 – Este é um princípio essencialmente Tântrico. Ver Kulārṇava Tantra, Capítulo II.

Além dos “oito membros” (Aṣṭāṅga)[1] comuns a todas as formas de Yoga, certos modos de treinamento e adoração são prescritos. Nestes, meios materiais são utilizados como os primeiros passos para que o Yogī alcance o Jñānayoga — tais como imagens (Mūrti)[2], emblemas (Liṅga, Śālagrāma), pinturas (Chitra), marcas murais (Bhittirekhā), Mandalas e Yantras (diagramas)[3], Mudrās[4], Nyāsas[5]. Com isso, o Mantra prescrito é dito (Japa), seja em voz alta, seja suavemente. A fonte de todos os Bīja-Mantras (Seed-Mantra), o Praṇava (Om), ou Brahman, é o equivalente articulado daquele Som primordial que surgiu da primeira vibração dos Guṇas da Mūlaprakṛti, e os demais Bīja-Mantras são os equivalentes das várias formas Saguna, Devas e Devis, que posteriormente surgiram quando a Prakṛti entrou no estado de Vaishamyāvasthā. **No Mantrayoga, o estado de Samādhi** é chamado **Mahābhāva**. Esta é a forma mais simples de prática de Yoga, adequada para aqueles cujos poderes e capacidades não são tais que os qualifiquem para qualquer um dos outros métodos.

O Haṭhayoga compreende aquelas *Sādhanās*, ou métodos prescritos de exercício e prática, que **dizem respeito principalmente ao corpo físico ou grosseiro (*Sthūla Śarīra*).** Como este último está conectado ao **corpo suprafísico ou sutil (*Sūkṣma Śarīra*),** do qual é a bainha exterior, o controle do corpo grosseiro afeta o corpo sutil com sua inteligência, sentimentos e paixões. De fato, o ***Sthūla Śarīra* é expressamente projetado para permitir que o *Sūkṣma Śarīra* execute o *Karma* que acumulou**. Sendo o primeiro construído de acordo com a natureza do último, e ambos estando unidos e interdependentes, segue-se que **a operação sobre e no corpo grosseiro afeta o corpo sutil.**

---

1 – Vide ante, p. 192.
2 – "O Deva dos não despertos (Aprabuddha) está nas Imagens; dos Vipras no Fogo; dos sábios no Coração. O Deva daqueles que conhecem o Ātmā está em toda parte" (Kulārṇava Tantra, IX, 44). "Eis, ó de Belos Olhos! Não em Kailāsa, Meru ou Mandara eu habito. Eu estou onde estão os conhecedores da doutrina Kula" (ibidem, v. 94).
3 – Ver Introdução, Mahānirvāṇa Tantra.
4 – Ibidem. Essas Mudrās rituais não devem ser confundidas com as Mudrās de Yoga descritas posteriormente.
5 – Ver Introdução, Mahānirvāṇa Tantra.

Os processos físicos deste Yoga foram prescritos para temperamentos específicos, de modo que, ao dominar o corpo físico, o corpo sutil com seu funcionamento mental possa ser trazido sob controle[1]. Esses processos meramente físicos são auxiliares de outros. Como diz o *Kulārṇava Tantra*[2]: "**Nem o assento de lótus nem fixar o olhar na ponta do nariz são Yoga. É a identidade de Jīvātmā e Paramātmā que é Yoga."**

As características especiais deste Yoga podem ser primeiro contrastadas com o Mantra Yoga. Neste último, não há preocupação com coisas fora do corpo físico, e atenção especial é dada às observâncias externas de rituais ou cerimônias.

Deve-se ter a devida atenção às leis das castas e estágios da vida (Varṇāśrama Dharma), e aos deveres respectivos de homens e mulheres (Kula Dharma). Assim, o Mantra que é dado ao iniciado masculino pode não ser dado a uma mulher. Tampouco o Mantra dado a um Brāhmaṇa é adequado para um Śūdra.

Os objetos de contemplação são Devas e Devis em suas várias manifestações e símbolos concretos, e o Samādhi chamado Mahābhāva é alcançado pela contemplação de e por meio de Nāmarūpa.

No Haṭhayoga, por outro lado, a questão da aptidão ou não de um novato é determinada do ponto de vista físico, e regras são prescritas para promover e aumentar a saúde e para livrar o corpo de doenças.
No Haṭhayoga, a contemplação é sobre a “Luz”, e o Samādhi chamado Mahābodha é alcançado com o auxílio do controle da respiração e de outros Vāyus vitais (Prāṇāyāma), através do qual a mente também é controlada.

---

1 – Ver o breve resumo da Haṭhayoga Saṁhitā apresentado na série Dharma Prachāra Series (Śrī Bhāratadharmamahāmaṇḍala, Benāres).
2 – Capítulo IX, verso 80.

Como já foi observado, **Āsana e Prāṇāyāma**, que são partes do Haṭhayoga, também fazem parte do **Mantrayoga**. Aqueles que praticam este último se beneficiarão ao aproveitar alguns dos outros exercícios do Haṭhayoga, assim como os seguidores deste último sistema serão ajudados pelos exercícios do Mantrayoga.

A palavra Haṭha é composta pelas sílabas Ha e Tha, que significam o "Sol" e a "Lua" — isto é, os Prāṇa e Apāna Vāyus.

No verso 8 do Ṣaṭcakranirūpaṇa, é dito que o Prāṇa (que habita no coração) puxa o Apāna (que habita no Mūlādhāra), e o Apāna puxa o Prāṇa, assim como um falcão preso por uma corda é puxado de volta quando tenta voar. Esses dois, pela sua discordância mútua, impedem-se de deixar o corpo, mas quando estão em acordo, eles o deixam. Ambos, em sua união ou Yoga no Suṣumṇānāḍī e no processo que conduz a isso, são chamados de **Prāṇāyāma**.

Haṭhayoga, ou Haṭhavidhyā, é, portanto, a ciência do controle do Princípio Vital[1]; usando essa palavra no sentido das várias formas do Vāyu vital em que o Prāṇa é dividido.

O Prāṇa no corpo do indivíduo é uma parte do Sopro Universal (Prāṇa), ou do "Grande Sopro".

Uma tentativa, portanto, é feita primeiro para harmonizar o sopro individual, conhecido como Piṇḍa ou Vyaṣṭi Prāṇa, com o sopro cósmico ou coletivo, ou o Brahmāṇḍa ou Samaṣṭi Prāṇa. Com isso, força e saúde são alcançadas. **A regulação da respiração harmonizada ajuda na regulação e estabilidade da mente e, consequentemente, na concentração**.

---

1 – Ver meu volume intitulado "Poder como Vida" (Prāṇa-Śakti).

Em correspondência com a divisão tríplice — Adhyātma, Adhibhūta, Adhidaiva — Mente (Manas), Prāṇa (vitalidade) e Vīrya (semente), são uma só. Assim, a sujeição de Manas causa a sujeição de Prāṇa ou Vāyu e Vīrya. Similarmente, **ao controlar o Prāṇa, Manas e Vīrya são automaticamente controlados**. Novamente, se o Vīrya é controlado, e a substância que sob a influência do desejo sexual se transforma em sêmen grosseiro[1], é conduzida para cima (Ūrdhvaretaḥ), então obtém-se o controle sobre ambos: **Manas e Prāṇa**. Com o Prāṇāyāma, o sêmen (Śukra) seca. O princípio seminal ascende e retorna como o néctar (Amṛta) da Śiva-Śakti.

Prāṇāyāma é reconhecido como um dos "membros" de todas as formas (Aṣṭāṅga) de Yoga. Mas, enquanto é usado no Mantra, Laya e Rāja Yoga como auxiliar, o Haṭha-yogī, como tal, considera essa regulação e Yoga da respiração como o principal meio gerador daquele resultado (Mokṣa), que é o fim comum de todas as escolas de Yoga. Esta escola, procedendo com base no princípio de que o **Vṛtti ou modificação da mente sempre segue o Prāṇa**[2], e na suficiência deste fato, sustenta que com a ajuda da união de **Ha e Ṭha no Suṣumṇā**, e a **condução dos Prāṇas combinados até a Brahmarandhra, atinge-se o Samādhi**. Embora a ação recíproca entre matéria e mente seja um conhecimento comum, e os estados corporais influenciem os estados psíquicos ou mentais na mesma medida que o inverso, o método do Haṭha Yoga é predominantemente físico, embora os atos físicos grosseiros das fases preparatórias desta Yoga sejam sucedidos por Kriyājñāna e processos sutis que têm o Prāṇa como seu objeto.

Sob o título de treinamento físico grosseiro incluem-se provisões quanto ao local de residência, modo de vida no que diz respeito a alimentação, bebida, função sexual, exercício, e assim por diante.

---

1 – De acordo com as concepções hindus, o sêmen (Śukra) existe em uma forma sutil distribuída por todo o corpo. Sob a influência da vontade sexual, ele é retirado e elaborado até tornar-se uma forma grosseira nos órgãos sexuais. Ser um ūrdhvaretas não significa apenas impedir a emissão de sêmen grosseiro já formado, mas também evitar sua formação como semente grosseira, bem como sua absorção pelo sistema geral. O corpo de um homem verdadeiramente ūrdhvaretas exala o aroma de um lótus. Um homem casto em quem o sêmen grosseiro foi formado pode, ao contrário, exalar um odor semelhante ao de um bode.

2 – Chitta tem duas causas — Vāsanā e Prāṇa. Se uma for controlada, então ambas são controladas (Yoga Kuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I).

As práticas e exercícios conectados ao Haṭhayoga são divididos em sete partes ou estágios — a saber:

1- Purificação (**Śodhana**) pelos seis processos (**Ṣaṭkarma**);
2- Obtenção de força ou firmeza (**Dridhatā**) pelas posturas corporais (**Āsana**);
3- Fortaleza (**Sthiratā**) pelas posições corporais (**Mudrā**);
4- Estabilidade da mente (**Dhairya**) pelo controle dos sentidos (**Pratyāhāra**);
5- Leveza (**Lāghavā**) pelo Prāṇāyāma;
6- Realização (**Pratyakṣa**) pela meditação (**Dhyāna**);
7- Desapego (**Nirlepattva**) pelo **Samādhi**.

Aqueles que sofrem de desigualdade dos três "humores" (doṣas)[1] são obrigados a praticar as "seis ações" (Ṣaṭkarma) que purificam o corpo e facilitam o Prāṇāyāma. Para outros que estão livres desses defeitos, eles não são necessários em tal caso, **e de acordo com alguns professores a prática de Prāṇāyāma sozinho é suficiente**. Estes formam os primeiros passos no Haṭhayoga. Ao limpar (**Śodhana**) o corpo e as Nāḍīs, ganha-se saúde, o fogo interno é tornado mais ativo, e o controle da respiração (**Kumbhaka**) é facilitado. Recorre-se também, se necessário, ao Oṣadhi-yoga, no qual preparações herbais são administradas para curar problemas de saúde.

A purificação (**Śodhana**) é realizada através dos seis processos conhecidos como **Ṣaṭkarma**. Dentre estes, **o primeiro é Dhauti**, ou lavagem, que é quádrupla, ou seja, lavagem interna (**Antardhauti**), limpeza dos dentes, etc. (**Dantadhauti**), da "região do coração", isto é, garganta e tórax (**Hṛddhauti**), e do ânus (**Mūlādhauti**).

---

1 – *Vāta*, *Kapha* e *Pitta*. Estes serão encontrados descritos na minha Introdução ao *Prapañcasāra Tantra*, Volume III dos Textos Tântricos, e em meu volume intitulado "*Power as Life*".

Antardhauti também é quádrupla — a saber, **Vātsāra**, pela qual o ar é puxado para dentro do abdômen e depois expelido; **Vārisāra**, pela qual o corpo é preenchido com água, que depois é evacuada pelo ânus[1]; **Vahnisāra**, na qual o Nābhīgranthi é feito tocar a coluna vertebral (Meru); e **Vahiśkṛta**, na qual o abdômen é preenchido pelo Kākinīmudrā[2], contendo ar, que é retido por meio Yāma[3], e então enviado para baixo. **Dantadhauti é também quádrupla**, consistindo na limpeza da raiz dos **dentes** e da **língua**, das **orelhas** e da "**cavidade do crânio**" (Kapālārandhra). Por meio de **Hṛddhauti**, o catarro e a bile são removidos. Isso é feito com um bastão (**Daṇḍadhauti**) ou pano (**Vāsodhauti**) empurrado para dentro da garganta, ou engolido, ou por vômito (**Vamanadhauti**). **Mūlādhauti** é feita para limpar a saída do Apānāvāyu, seja com o dedo médio e água, ou com o talo de uma planta de cúrcuma. **Vasti**, **o segundo dos Ṣaṭkarma, é duplo**, e pode ser do tipo seco (**Śuṣka**) ou aquoso (**Jala**). Na segunda forma, o Yogī senta-se na postura de Utkāṭāsana[4] dentro da água até o nível do umbigo, e o ânus é contraído e expandido por meio de Ashvinī Mudrā; ou o mesmo é feito na Paścimottānāsana[5], e o abdômen abaixo do umbigo é suavemente movimentado. **Em Neti**, as narinas são limpas com um pedaço de corda. **Laulikī** é a agitação do abdômen de um lado para o outro (ver Prancha X). **Em Trāṭaka** o Yogī, sem piscar, fixa o olhar em um objeto minúsculo até que lágrimas comecem a escorrer dos olhos. Por meio disso, a "visão celestial" (**Divya Dṛṣṭi**), tão frequentemente referida nas Upāsanās Tântricas, é adquirida.

---

1 – Os intestinos ficam desprovidos de ar e, então, pela ação dos músculos anais, a água é sugada para dentro. Ela flui naturalmente para preencher o vazio criado pela ausência de ar nos intestinos. Outro feito que já observei é a sucção de ar e fluido para dentro da uretra e, em seguida, sua expulsão. Além de seu valor médico sugerido como um lavagem da bexiga, trata-se de um mudrā usado na conexão sexual, por meio do qual o Hathayogī suga para si as forças da mulher sem ejetar nenhuma de suas próprias forças ou substâncias — uma prática que (além de quaisquer outras razões) deve ser condenada como prejudicial para a mulher, que "definha" sob tal tratamento.

2 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Terceira Upadeśa (v. 86); ver também Haṭhayogapradīpikā, II. 21–38.

3 – Um Yāma equivale a três horas.

4 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Segunda Upadeśa (v. 23). Ou seja, agachando-se com apoio sobre os dedos dos pés, os calcanhares elevados do chão e as nádegas repousando sobre os calcanhares. Diz-se que um Hathayogī pode realizar um enema natural sentando-se na água e puxando-a para dentro através do ânus. Os músculos do esfíncter são abertos e fechados, estabelecendo-se, assim, a sucção.

5 – Ibid., v. 20.

Kapālabhāti é um processo para a remoção de catarro, e é triplo: **Vātakrama**, por inalação e exalação; **Vyutkrama**, com água puxada através das narinas e expelida pela boca; e **Śītkramā**, o processo reverso. Estes são os vários processos pelos quais o corpo é purificado e preparado para que a prática de Yoga prossiga. **Āsana, ou postura, é o próximo estágio**, e quando os Ṣaṭkarma são dispensados, é o primeiro estágio do Haṭhayoga. **Dṛḍhatā, ou força ou firmeza**, a aquisição da qual é o segundo dos processos acima mencionados, é alcançada por meio de Āsana. **Os Āsanas são posturas do corpo**. O termo é geralmente descrito como modos de posicionar o corpo. Mas a postura não é necessariamente uma posição sentada; pois alguns Āsanas são feitos de bruços, de costas, com as mãos, etc. Diz-se[1] que os Āsanas são tão numerosos quanto os seres vivos, sendo que **há 8.400.000 deles**; destes, **1.600 são declarados como excelentes**, e, dentre estes **32, são auspiciosos** para os homens aqueles que são descritos em detalhe. Dois dos mais comuns entre estes são **Muktapadmāsana**[2] (o "loto afrouxado"), a posição ordinária para adoração, e **Baddhapadmāsana**.[3] O Kuṇḍalinīyoga é geralmente feito em um Āsana e Mudrā nos quais os pés pressionam a região do centro genital e fecham a abertura anal, as mãos fechando as outras — narinas, olhos, ouvidos, boca (Yoninmudrā). O calcanhar direito é pressionado contra o ânus e o esquerdo contra a região do centro genital e, para fechar a abertura do pênis, ele é contraído e retraído para dentro do arco púbico de modo que não seja mais visível.[4] A língua é virada para trás em Khecarī Mudrā de modo a fechar também a garganta, sendo que estas duas Mudrās são combinadas.

---

1 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Segunda Upadeśa. Na Śiva Saṁhitā (Capítulo III, versos 84–91), oitenta e quatro posturas são mencionadas, das quais quatro são recomendadas — a saber, Siddhāsana, Ugrāsana, Svastikāsana e Padmāsana. Outro relato que me foi dado acrescentou mais quatro — Baddhapadmāsana, Trikoṇāsana, Mayūrāsana e Bhujaṅgāsana.

2 – O pé direito é colocado sobre a coxa esquerda, o pé esquerdo sobre a coxa direita, e as mãos são cruzadas e colocadas da mesma forma sobre as coxas; o queixo é apoiado sobre o peito, e o olhar fixado na ponta do nariz (ver também Śiva Saṁhitā, Capítulo I, v. 52).

3 – A mesma postura, exceto pelo fato de que as mãos são passadas por trás das costas, e a mão direita segura o dedo do pé direito e a esquerda segura o dedo do pé esquerdo. Por meio disso, uma pressão aumentada é exercida sobre o Mūlādhāra, e os nervos são reforçados com o tensionamento do corpo. A posição está ilustrada na Prancha XVII.

4 – Alguns Yogīs conseguem fazer com que tanto o pênis quanto os testículos desapareçam dentro do arco púbico, de modo que o corpo assuma a aparência de uma mulher.

Existem ainda outros Āsanas que são peculiares aos Tantras, como **Mundāsana**, **Chittāsana** e **Śavāsana**, nos quais crânios, a pira funerária e um cadáver[1], respectivamente, formam o assento do Sādhaka. Estes, embora tenham outros propósitos rituais e mágicos, também fazem parte da disciplina para a conquista do medo e para a obtenção da indiferença, que é a qualidade de um Yogī.

Assim, os Tantras prescrevem como cenário para tais ritos o topo solitário de uma montanha, a casa vazia e deserta à beira do rio, e o campo de cremação. O campo de cremação interior é aquele onde o Kāmic, ou corpo do desejo, e suas paixões são consumidos no fogo do conhecimento.[2] **Patañjali, ao tratar do tema Āsana**, apenas aponta quais são as boas condições, deixando que cada um estabeleça os detalhes por si mesmo, de acordo com suas próprias necessidades.

Āsana é um auxílio para o pensamento claro e correto. O teste de adequação de um **Āsana é aquele que é estável e agradável**, uma questão que cada um resolverá por si. A postura torna-se perfeita quando o esforço para esse fim cessa, de modo que não haja mais movimento do corpo.[3] **O Rajas Guṇa, cuja ação produz inconstância da mente, é controlado**. Um Āsana adequado e estável produz equilíbrio mental.

---

1 – Em um Śavāsana bem-sucedido, diz-se que a Devī aparece ao Sādhaka. Na Śavasādhanā, o Sādhaka senta-se montado sobre as costas de um cadáver (posicionado com a cabeça voltada para o norte), sobre o qual ele desenha um Yantra e então faz Japa de Mantra com Śodhanīyāsa e Pūjā sobre sua cabeça. Um cadáver é selecionado por ser uma forma pura de matéria organizada, uma vez que o Devatā que é invocado nele é a Mahāvidyā cuja Svarūpa é Nirguṇabrahman, e que por essa invocação torna-se Saguṇa. O cadáver está livre de pecado ou desejo. O único Vāyu nele é o Dhanañjaya, "que não deixa nem mesmo um cadáver" Um Devatā se materializa por meio do cadáver. Há uma possessão dele (Āveśa) — isto é, a entrada do Devatā no corpo morto. Ao final de um rito bem-sucedido, diz-se que a cabeça do cadáver se vira, e, de frente para o Sādhaka, fala, ordenando que ele nomeie seu desejo, que pode ser um benefício espiritual ou progresso mundano, conforme ele desejar. Isto faz parte da Nīla Sādhanā realizada pelo "Herói" (Vīra), pois ela e o Śavāsana são acompanhados por muitos terrores.
2 – Conforme a Yogakuṇḍalī Upaniṣad (Capítulo III), a queima externa é inexistente.
3 – Patañjala Yogasūtra, 46, 47 (Sthirasukham āsanam).

O Haṭhayoga, entretanto, prescreve um número muito grande de Āsanas, a cada um dos quais se atribui um efeito peculiar. **Estes são mais da natureza de uma ginástica do que um Āsana no sentido de uma postura sentada**. Algumas formas dessa ginástica são feitas sentadas, mas outras não, sendo em pé, curvando-se, deitado e de cabeça para baixo. Esta última é o Vṛkṣāsana. Assim, novamente, no **Cakrāsana**, o Yogī fica em pé e se dobra, tocando os pés com as mãos, um exercício familiar, assim como também o **Vāmadakṣiṇapadāsana**, um tipo de marcha de ganso, em que, contudo, as pernas são elevadas formando ângulos retos com o corpo. Esses exercícios garantem uma boa condição física e liberdade de doenças.[1] Eles também colocam **diferentes partes do corpo em tal posição que estabelecem um contato direto de Prāṇa-vāyu entre elas**. **Também se diz que ajudam no Prāṇāyāma e contribuem para alcançar seu objetivo, incluindo a ativação da Kuṇḍalinī**. O autor da obra citada por último diz[2] que, assim como **entre os Niyamas o mais importante é Ahiṁsā**, e entre os **Yamas, Mitāhāra, ou uma dieta moderada** (uma escolha significativa), da mesma forma **Siddhāsana (no qual o Mūlādhāra é firmemente pressionado pelo calcanhar e o Svādhiṣṭhāna pela outra perna) está entre os Āsanas.** (Ver Pranchas XI e XII). O domínio disso ajuda a **assegurar o estado de Unmanī Avasthā, e os três Bandhas** (ver adiante) são alcançadas sem dificuldade. Sthiratā, ou fortaleza, é adquirida pela prática das Mudrās.[3] As Mudrās tratadas nas obras de Haṭhayoga são posições do corpo.[4]

---

1 – Ver Capítulo II da Gheraṇḍa Saṁhitā e Haṭhayogapradīpikā, I, vv. 19–35; Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I.

2 – Capítulo I, v. 89.

3 – Segundo o Comentário da Haṭhayogapradīpikā (Capítulo IV, v. 87), Mudrā é assim chamada porque remove a dor e o sofrimento (Mudrayati kleśam iti mudrā). Ver também Capítulo III da Gheraṇḍa Saṁhitā.

4 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Terceira Upadeśa.

Elas são ginásticas, promotoras de saúde, e destrutivas tanto de doenças quanto da morte, como o Jālandhara[1] e outras Mudrās. Também protegem contra danos por fogo, água ou ar. A ação corporal e a saúde resultante reagem sobre a mente e, pela união de uma mente e um corpo perfeitos, a Siddhi é assim alcançada.

A Mudrā também é descrita como a chave para a abertura da porta da Kuṇḍalinī Śakti. Não é (conforme entendo) que todas as chaves devam ser necessariamente empregadas em cada caso, mas apenas aquelas necessárias para atingir o propósito naquele caso específico; o que é necessário em um caso pode não ser necessário em outro.

A Gheraṇḍa Saṁhitā descreve um número de Mudrās, das quais (com os oito Āsanas mencionados na página 205) dez são consideradas de importância no Kuṇḍalinī Yoga, sendo **Khecarī** a principal delas, assim como **Siddhāsana** é o principal entre os Āsanas.

Em **Yonimudrā**, o Yogī em Siddhāsana bloqueia com os dedos os ouvidos, olhos, narinas e boca, de modo a excluir todas as impressões externas. Como já foi dito, ele pressiona com o calcanhar o Sivānī, ou centro do períneo, fechando assim a abertura anal e retraindo o pênis para dentro do arco púbico. (Ver Prancha XV). Ele inala o Prāṇavāyu por meio de Kākinīmudrā[2] e o une ao Apānāvāyu. **Meditando na ordem desses vāyus sobre os seis Cakras**, ele desperta a Kuṇḍalinī adormecida através do Mantra: "**Ham Haṁsaḥ**".[3]

---

1 – Ibid., v. 12.

2 – Os lábios são formados para se assemelhar ao bico de um corvo, e o ar é suavemente expelido (Gheraṇḍa Saṁhitā, III. 86, 87).

3 – "Huṁ" é chamado de Kūrca Bīja. Huṁ é o Kavaca Bīja — "Que eu seja protegido". Huṁ representa Kāma (desejo) e Krodha (raiva). Kāma aqui significa vontade criativa (Sṛṣṭi), e Krodha sua reversa, ou dissolução (Laya). Os Devatās chamados de "irados" não são irados no sentido comum, mas estão naquele aspecto em que são Senhores da Dissolução, um aspecto que parece irado ou terrível para as mentes mundanas.
Diz-se do Tārāmantra que o Huṁ nele é o som do vento ao soprar com força sobre o lago Chola, a oeste do Meru, no momento em que Ela se manifestou.
"Haṁsaḥ" = Prakṛti (Saḥ) e Puruṣa (Haṁ) ou Jīvātman. Este Mantra é usado para elevar a Kuṇḍalinī, e "So'haṁ" (Ele, eu sou) na sua descida.
Haṁ também = Sol (Sūrya), e Saḥ = Lua (Indu) = Kāma = Icchāśakti.

Com “Ham”, ou o Sol, o calor é produzido, e esse calor é direcionado sobre a Kuṇḍalī Śakti. Pelo “Saḥ”, o Kāma ou vontade (Icchāśakti) é ativado. O ar vital (Vāyu) no Mūlādhāra tem a forma de Lua e Sol (Somasūryarūpī). Com “Haṁsaḥ” Ela é despertada, “Ham” a incita com seu calor e “Saḥ” a eleva para cima. Ele a eleva até o Sahasrāra; então, considerando-se permeado pela Śakti e, em união bem-aventurada (Saṅgama) com Śiva, ele medita sobre si mesmo como, em razão dessa união, sendo a própria Bem-Aventurança e o Brahman.[1]

Aśvinīmudrā consiste na repetida contração e expansão do ânus para o propósito de Śodhana, ou de contração para reter o Apānāvāyu, em Śaṭcakrabheda. Śakticālana emprega esta última Mudrā, que é repetida até que o Vāyu se manifeste na Suṣumṇā. (Śakticālana é o movimento do músculo abdominal de esquerda para direita e de direita para esquerda; o objetivo sendo despertar a Kuṇḍalinī por este movimento espiralado). O processo é acompanhado pela inalação e **união do Prāṇa e do Apāna enquanto se está em Siddhāsana**.[2]

Yoni Mudrā é acompanhada por Śakticālana Mudrā,[3] a qual deve ser bem praticada primeiro, antes que a Yoni Mudrā seja realizada. O músculo retal é contraído por **Aśvinī Mudrā** até que o Vāyu entre na Suṣumṇā, um fato que é indicado por um som peculiar ouvido ali.[4] E com o Kumbhaka, a Serpente sobe até o Sahasrāra, despertada pelo Mantra “**Huṁ Haṁsaḥ**”.

---

1 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Terceira Upadeśa.
2 – Ibid., vv. 87, 49, 82.
3 – Ibid., III, vv. 49–61.
4 – Haṭhayogapradīpikā, Comentário ao Capítulo II, v. 72.

O Yogī deve então pensar em si mesmo como sendo permeado pela Śakti e em estado de união bem-aventurada (Saṅgama) com Śiva. Ele então contempla: “Eu sou a própria Bem-Aventurança”, “Eu sou o Brahman”.[1] **Mahāmudrā**[2] e **Mahāvedha são feitas em conjunto com o Mahābandha**, já descrito. Na primeira, o Yogī pressiona a Yoni (Mūlādhāra) com o calcanhar esquerdo e, estendendo a perna direita, segura ambos os pés com as duas mãos. (Ver Prancha XVI.) Jālandhara Bandha é então realizado.

Quando a Kuṇḍalinī é despertada, o Prāṇa entra na Suṣumṇā, e Iḍā e Piṅgalā, agora desprovidas de Prāṇa, tornam-se inertes. A expiração deve ser feita lentamente, e a Mudrā deve ser praticada um número igual de vezes nos lados esquerdo e direito do corpo. Esta Mudrā, como outras Mudrās do Haṭhayoga, diz-se ser eficaz contra a morte e as doenças. Em **Mahāvedha**[3] o Yogī assume a postura de **Mahābandha** e, concentrando a mente, interrompe pelos métodos já descritos o curso ascendente e descendente do Prāṇa. Então, colocando as palmas das mãos no chão, ele bate no solo com as nádegas (Sphiche),[4] e a “Lua”, o “Sol” e o “Fogo” — isto é, Iḍā, Piṅgalā e Suṣumṇā — unem-se com a entrada do Prāṇa nesta última Nāḍī. Então o corpo assume um aspecto semelhante à morte, que desaparece com a expiração lenta que se segue. **Segundo outro método de despertar a Kuṇḍalinī, o Yogī, sentado em Vajrāsana, segura firmemente os pés um pouco acima dos tornozelos, e lentamente bate no Kaṇḍa** (ver adiante) com eles. Bhastra Kumbhaka é então realizado e o abdômen é contraído.[5]

---

1 – O Mantra “Haṁsaḥ” é a respiração mantida no Kumbhaka.
2 – Gheraṇḍa Saṁhitā, III. 37–42. A Yoni Mudrā, “que desvincula o Manas do mundo objetivo”, é descrita no comentário ao verso 36 da obra aqui pela primeira vez traduzida, adiante.
3 – Ibid., v. 25 et seq.
4 – Quanto a essa batida (tapping), ver a Prancha IX, que mostra a posição em relação ao solo antes ou depois de ter sido tocado.
5 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Capítulo III, v. 114 et seq.

A **Khecarī Mudrā**[1], que, assim como a **Yoni Mudrā**, é mencionada no texto traduzido, consiste no alongamento da língua até que ela alcance o espaço entre as sobrancelhas. Em seguida, ela é virada para trás na garganta, fechando a saída da respiração previamente inspirada. A mente é fixada no Ājñā[2] até que, com a Siddhi, esse "caminho da Kuṇḍalinī ascendente" (Ūrdhvakundalinī) conquiste o universo inteiro, o que é realizado no corpo do Yogī como não diferente de Ātmā.[3] Diz-se que, às vezes, o frênulo da língua é cortado, mas outros conseguem realizar a Mudrā sem recorrer a tal procedimento físico, evitando, assim, lesões que dificultariam a extensão e a retração da língua sem auxílio manual. Na Śāmbhavī Mudrā, a mente permanece livre das Vṛttis ou funcionando em Siddhāsana.

O termo Mudrā também inclui[4] o que são chamados de Bandha (ligações), certos métodos físicos de controle do Prāṇa. Três importantes dentre eles, referidos nos textos aqui traduzidos, são **Uḍḍīyāna, Mūla e Jālandhara**[4]. (Ver Pranchas XI, XII, XIV.) No primeiro, os pulmões são esvaziados por uma forte expiração, e o Prāṇa é puxado contra a parte superior do tórax, levando consigo o diafragma, e o Prāṇa é feito subir e entrar na Suṣumṇā.

---

1 – Assim chamada, de acordo com a Dhyānabindu Upaniṣad, porque o Citta se move em Kha (Ākāśa), e a língua, através desta Mudrā, entra em Kha.

2 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Capítulo III, vv. 25–27. Suspensão da respiração e insensibilidade resultam, de modo que o Yogī pode ser enterrado no solo sem ar, comida ou bebida, como no caso do Yogī mencionado nos relatos do Dr. McGregor e do Tenente A. H. Boileau, citados em N. C. Paul, "Treatise on the Yoga Philosophy", p. 46. No Capítulo IV, v. 80, da Haṭhayogapradīpikā, afirma-se que a concentração entre as sobrancelhas é a maneira mais fácil e rápida de se alcançar o estado de Unmanī Avasthā. Ver Śāṇḍilya Upaniṣad, Cap. I; Dhyānabindu Upaniṣad.

3 – Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo II.

4 – Ibid., Capítulo III, vv. 55–76. Também existe o Mahābandha. (Ver Prancha XIII.) O Capítulo II, v. 45, afirma que o Jālandhara deve ser feito ao final do Pūraka; e o Uḍḍīyāna Bandha no final do Kumbhaka e início do Rechaka. Ver também Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I, I.b., Capítulo III, v. 57; Yogatattva Upaniṣad, Dhyānabindu Upaniṣad. A Varāha Upaniṣad, Capítulo V, afirma que, como o Prāṇa está sempre voando para cima (Uḍḍīyāna), este Bandha, pelo qual esse voo é detido, é chamado Uḍḍīyānabandha. A Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I, afirma que, porque o Prāṇa uḍḍīyate (sobe pela Suṣumṇā) neste Bandha, ele é chamado de Uḍḍīyāna.

Por meio do **Mūlabandha** (ver Prancha XIV), o Prāṇa e o Apāna unem-se[1] e entram na Suṣumṇā. Então, os “sons” internos são ouvidos, ou seja, uma vibração é sentida, e Prāṇa e Apāna, unindo-se ao Nāda do Anāhata Cakra cardíaco, dirigem-se ao coração, e então se unem ao Bindu no Ājñā. No Mūlabandha, a região perineal (Yoni) é pressionada com o pé, o músculo retal é contraído (pela Aśvinī Mudrā), e o Apāna é conduzido para cima.[2]

O curso natural do Apāna é descendente, mas pela contração no Mūlādhāra, ele é feito subir através da Suṣumṇā quando encontra o Prāṇa. Quando esse Vāyu alcança a região do fogo, abaixo do umbigo[3], o fogo se torna brilhante e forte, sendo atiçado pelo Apāna. O calor no corpo então se intensifica, e a Kuṇḍalinī, ao sentir isso, desperta de seu sono “como uma serpente atingida por um bastão que sibila e se endireita”. Então, ela entra na Suṣumṇā.

Jālandhara Bandha é feito por uma inspiração profunda e, depois, contração da região torácica (onde está localizado o Viśuddha Cakra), com o queixo firmemente pressionado contra a raiz do pescoço a uma distância de cerca de quatro dedos (Aṅguli) do coração. Diz-se que isso liga os dezesseis Ādhāras[4], ou centros vitais, e o néctar (Pīyūṣa), que flui da cavidade acima do palato[5], também é usado para causar a respiração a ficar retida na Suṣumṇā.

---

1 – A Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I, define Prāṇāyāma como sendo a união de Prāṇa e Apāna. Nāda e Bindu são assim unidos.

2 – Ver Āgamakalpadrūma, citado nas notas ao S. N., v. 50, post., comentário, e Dhyānabindu Upaniṣad. A Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I, afirma que a tendência descendente do Apāna é forçada para cima pela flexão (curvatura) do corpo.

3 – "Vahner maṇḍalam trikoṇam nābher adho bhāge" (Haṭhayogapradīpikā, ibid., v. 66).
(Tradução literal: "A região do fogo, triangular, está situada abaixo da região umbilical.")

4– Ver Comentário, post., v. 83.

5 – A “Lua” está situada na região palatina, próxima ao Ājñā. Aqui se localiza o Somacakra sob o Ājñā, e do Somacakra provém uma corrente de néctar que, segundo alguns, tem sua origem acima. Ela desce para o “Sol”, próximo ao umbigo, que a engole. Pelo processo de Viparītakaraṇa, esses são feitos para trocar de posições, e o fogo interno (Jaṭharāgni) é intensificado. Na posição Viparīta, o Yogī fica de cabeça para baixo.

Se as regiões torácica e perineal forem simultaneamente contraídas, e o Prāṇa for forçado para baixo e o Apāna para cima, o Vāyu entra na Suṣumṇā.[1] Esta união das três Nāḍīs, Iḍā, Piṅgalā e Suṣumṇā, também pode ser realizada por meio do **Mahābandha**,[2] que também auxilia na fixação da mente no Ājñā.

A pressão é feita na região perineal, entre o ânus e o pênis, com o calcanhar esquerdo, enquanto o pé direito repousa sobre a coxa esquerda. Inspira-se o ar e o queixo é colocado firmemente na raiz do pescoço, que é o topo do osso esterno, como em **Jālandhara** (ver posição na Prancha XVI), ou, alternativamente, a língua é pressionada firmemente contra a base dos dentes frontais; e, enquanto a mente permanece centrada na Suṣumṇā, o Vāyu é contraído.

Após a respiração ter sido retida pelo máximo de tempo possível, deve-se expirar lentamente. O exercício respiratório deve ser feito primeiro no lado esquerdo e depois no lado direito. O efeito deste **Bandha** é impedir o fluxo ascendente da respiração por todas as Nāḍīs, exceto pela Suṣumṇā.

Como diz a Dhyānabindu Upaniṣad, o Jīva oscila para cima e para baixo sob a influência de Prāṇa e Apāna e nunca está em repouso, exatamente como uma bola que, ao ser batida contra a terra com a palma da mão, se eleva novamente, ou como um pássaro que, amarrado ao seu poleiro por uma corda, voa para longe e é puxado de volta novamente. Esses movimentos, como todas as outras dualidades, são controlados pelo Yoga, que unifica os Prāṇas.

---

1 – Haṭhayogapradīpikā, II, vv. 46, 47; Yogatattva Upaniṣad, Dhyānabindu Upaniṣad. A Yogakuṇḍalī Upaniṣad (Capítulo I) afirma que a contração da parte superior do corpo é um impedimento para a passagem do Vāyu para cima.

2 – Dhyānabindu Upaniṣad, ibid., III, v. 19, realizada em conjunto com Mahāmudrā e Mahāvedha, descritas adiante; ibid., v. 25, e Yogatattva Upaniṣad.

Quando o corpo físico foi purificado e controlado, segue-se o Pratyāhāra para assegurar a estabilidade (Dhairya), conforme já descrito. Com isso, o Yogī passa do plano físico e busca adquirir o equilíbrio e o controle sobre o corpo sutil. Trata-se de um estágio avançado, no qual se adquire controle tanto sobre a mente quanto sobre o corpo.

Do quinto estágio, o Prāṇāyāma, surge a leveza (Lāghava), ou seja, a levitação ou o alívio do peso do corpo.

O ar que é respirado pela boca e pelas narinas é o ar material (Sthūla Vāyu). **A respiração é uma manifestação de uma força vitalizante chamada Prāṇa Vāyu**. Pelo controle sobre o Sthūla Vāyu (ar grosseiro), o **Prāṇa Vāyu (Sūkṣma Vāyu ou ar sutil) é controlado**; o processo relacionado a isso é chamado Prāṇāyāma.

Prāṇāyāma é frequentemente traduzido como “controle da respiração”. Considerando os processos empregados, o termo não é totalmente inadequado se for entendido que “respiração” significa não apenas o Sthūla, mas também o Sūkṣma Vāyu. Contudo, a palavra não deriva de Prāṇa (respiração) e Yama (controle), **mas de Prāṇa e Āyāma**, termo este que, segundo o Amarakośa, significa extensão, elevação, intensidade, expansão[1]; em outras palavras, **é o processo pelo qual a manifestação ordinária e comparativamente leve do Prāṇa é alongada, fortalecida e desenvolvida**. Isso ocorre primeiramente no Prāṇa enquanto ele percorre Iḍā e Piṅgalā, e então por sua transferência para a Suṣumṇā, **quando se diz que ele floresce** (Sphurati)[2] ou se manifesta em sua plenitude.

---

1 – Daīrghyam āyāma ārohaḥ pariṇāhaḥ viśālatā (Amarakośa Dictionary) Tradução:"Extensão (Daīrghya), alongamento (Āyāma), elevação (Āroha), expansão (Pariṇāha), ampliação (Viśālatā)" — conforme o Amarakośa, o antigo dicionário sânscrito.

2 – Comentário da Haṭhayogapradīpikā, III, verso 27.

Quando o corpo foi purificado por prática constante, o Prāṇa abre caminho com facilidade através da Suṣumṇā, em seu centro[1]. De sendo um pequeno caminho de experiência diária, transforma-se na "Estrada Real"[2], que é a Suṣumṇā.

Assim, o **Sūryabheda Kumbhaka** é praticado até que o Prāṇa seja sentido como permeando todo o corpo, da cabeça aos pés; o **Ujjāyī** até que a respiração preencha o corpo da garganta ao coração; e no **Bhastrā** a respiração é inalada e exalada repetidamente, como o ferreiro trabalha com seu fole. A respiração é controlada apenas no sentido de ser sujeita a um processo inicial. Esses processos, contudo, não controlam no sentido de confinar, mas de expandir. O termo mais apropriado, portanto, para Prāṇāyāma é "**controle e desenvolvimento do Prāṇa**", **conduzindo à união de Prāṇa e Apāna**.

O Prāṇāyāma é **primeiramente praticado com o objetivo de controlar e desenvolver o Prāṇa**. Este último é então movido para a Suṣumṇā pela agitação da Kuṇḍalinī, que bloqueia a entrada (Brahmadvāra) ali. Com o **desaparecimento do Prāṇa das nāḍīs Iḍā e Piṅgalā, estas "morrem"**[3] e o **Prāṇa na Suṣumṇā, por meio da Śakti Kuṇḍalinī, perfura os seis Cakras que bloqueiam a passagem na Brahmanāḍī** e, eventualmente, alcança Laya no Grande Espaço (Mahākāśa), o qual é o objetivo final desse processo.

O Prāṇāyāma[4] deve ser praticado de acordo com as instruções estabelecidas pelo Guru, o sādhaka vivendo com uma dieta nutritiva mas moderada, com os sentidos sob controle. Como já dito, mente e respiração reagem uma sobre a outra e, ao se regular uma, regula-se a outra, e por isso busca-se a respiração rítmica.

---

1 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I.
2 – Prāṇasya śūnyapadavitatthā rājapathāyate (idem, vv. 2, 3). Tradução: "O caminho vazio do Prāṇa torna-se a Estrada Real." (Śāṇḍilya Upaniṣad, capítulo I, versos 2 e 3).
3 – Ou seja, elas (Iḍā e Piṅgalā) são relaxadas e desprovidas de vitalidade, visto que toda a parte do corpo é um campo de onde a Śakti do Prāṇa foi retirada.
4 – A Śāṇḍilya Upaniṣad, capítulo I, diz: "Assim como leões, elefantes e tigres são gradualmente domados, da mesma forma a respiração, quando devidamente controlada, torna-se submissa; caso contrário, ela mata o praticante." Por isso, não deve ser tentada sem instrução. Muitos se feriram e alguns morreram devido a erros cometidos nos processos, os quais devem ser adaptados às necessidades de cada pessoa. Daí a necessidade de um Guru experiente.

Este Prāṇāyāma só terá sucesso quando as nāḍīs forem purificadas, pois, do contrário, o Prāṇa não entra na Suṣumṇā.[1]

O Yogī, assumindo a postura de Padmāsana, inala (Pūraka) e exala (Recaka) alternadamente pelas narinas esquerda (Iḍā) e direita (Piṅgalā), retendo a respiração (Kumbhaka) por períodos gradualmente crescentes. Os Devatās destes elementos do Prāṇāyāma são Brahmā, Rudra e Viṣṇu.[2] O Prāṇa entra na Suṣumṇā e, se retido por tempo suficiente, após perfurar os cakras, alcança o Brahmarandhra. Os manuais de Yoga falam de várias formas de Prāṇāyāma, conforme o início se dá com Recaka ou Pūraka, e conforme a respiração seja interrompida subitamente sem Pūraka e Recaka. Existem também várias formas de Kumbhaka, como **o Sahita Kumbhaka**, que se assemelha aos dois primeiros já mencionados, e o **Kevala**, no qual a respiração é retida sem Pūraka e Recaka.[3] Existem ainda outros que curam o excesso de Vāta, Pitta e Kapha[4], e as doenças decorrentes disso; e o **Bhastrā**, que é um importante Kumbhaka, já que atua nos três Doṣas[4] e auxilia o Prāṇa a romper os três Granthis, firmemente estabelecidos na Suṣumṇā[5].

---

1 – Haṭhayogapradīpikā, Capítulo II, versos 1 a 6.
2 – Dhyānabindu Upaniṣad, e veja também a Amṛtanāda Upaniṣad, Varāha Upaniṣad, Capítulo V, e a Maṇḍalabrāhmaṇa Upaniṣad.
3 – A Śāṇḍilya Upaniṣad, capítulo I, afirma que, por meio do Kevala, surge o conhecimento da Kuṇḍalinī, e o homem torna-se Ūrdhvaretas — ou seja, sua energia seminal move-se para cima em vez de desenvolver-se na forma de sêmen grosseiro, que seria lançado para baixo por Apāna. O Bindu (energia seminal) deve ser controlado, caso contrário, o Yoga fracassa. Quanto às Bhedas associadas ao Sahita, ver o capítulo I da Yogakuṇḍalī Upaniṣad.
4 – Veja a Introdução ao Prapañcasāra Tantra, Tāntrik Texts, Volume III, p. 11 e seguintes (et seq.).
5 – Haṭhayogapradīpikā, capítulo II, versos 44 a 75.

Deve-se observar que todos os métodos previamente e posteriormente descritos praticamente servem a um único objetivo: fazer o Prāṇa entrar na Suṣumṇā e, então, alcançar o Laya no Sahasrāra, após a Devī Kuṇḍalinī do Prāṇa ter perfurado os Cakras intermediários; pois, quando o Prāṇa flui pela Suṣumṇā, a mente torna-se estável. Quando a Citta é absorvida na Suṣumṇā, o Prāṇa fica imóvel.[1]

Esse objetivo também colore os métodos de Pratyāhāra, Dhāraṇā, Dhyāna e Samādhi; pois, enquanto na perspectiva do Rājayoga eles são diferentes processos e estados mentais, sob o ponto de vista do Haṭhayoga, que se ocupa com a "respiração", eles são progressões dentro do Prāṇāyāma. Por isso, alguns textos os descrevem de forma diferente, buscando harmonizar a teoria e a prática do Haṭha e explicando-os como graus de Kumbhaka que variam de acordo com a duração.[2] Assim, se o Prāṇa for retido por um determinado tempo, é chamado Pratyāhāra; por um tempo maior, é chamado Dhāraṇā; e assim por diante, até que se alcance o Samādhi, que equivale à retenção pelo período mais longo.[3]

Todos os seres dizem o Ajapā Gāyatrī[4], que é a expiração da respiração por Haṁkāra, e sua inspiração por Sahkāra, 21.600 vezes ao dia. Normalmente a respiração percorre uma distância de 12 larguras de dedo, mas ao cantar, comer, andar, dormir, ter relações sexuais, as distâncias são de 16, 20, 24, 30 e 36 larguras de dedo, respectivamente. Em exercícios violentos, essas distâncias são superadas, sendo a maior de 96 larguras de dedo.

---

1 – Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I.
2– Ver Yoga Sūtra, edição de Manilal Nabhubhai Dvivedi, Apêndice VI.
3 – Ver o Comentário à Haṭhayogapradīpikā, capítulo II, verso 12.
4 – Este é o mantra Haṁsaḥ, manifestado pelo Prāṇa. Ver Dhyānabindu Upaniṣad. Haṁsaḥ é o Jīvātman, e Paramahaṁsa é o Paramātman. Ver Haṁsa Upaniṣad.

Quando a respiração permanece dentro da distância normal, a vida é prolongada. Quando ultrapassa essa distância, é encurtada. Pūraka é a inspiração e Recaka a expiração. Kumbhaka é a retenção da respiração entre esses dois movimentos. O Kumbhaka é, segundo a Gheraṇḍa Saṁhitā, de oito tipos: **Sahita**, **Sūryabheda**, **Ujjāyī**, **Śītalī**, **Bhastrikā**, **Bhrāmarī**, **Mūrcchā**, e **Kevalī**.

O Prāṇāyāma também varia. Ele desperta a Śakti, liberta de doenças, promove o desapego do mundo e produz a bem-aventurança. Há três categorias de valores: melhor (**Uttama**), médio (**Madhyama**) e inferior (**Adhama**). O valor é medido pelo comprimento do Pūraka, Kumbhaka e Recaka.

No **Adhama Prāṇāyāma, são 4, 16, 8 respectivamente = 28**. No **Madhyama é o dobro disso, ou seja, 8, 32, 16 = 56**. No **Uttama é o dobro do último, ou seja, 16, 64, 32 = 112**. O número dado equivale ao das recitações do mantra Pranava. O Sādhaka passa por três estágios diferentes em sua Sādhanā, que são igualmente nomeados: no **Adhama ocorre sudorese**, no **Madhyama tremores**, e o **Uttama, feito por 100 vezes, diz-se resultar em levitação**.

É necessário que as nāḍīs sejam purificadas, pois o ar não deve penetrar naquelas que são impuras. **Meses ou anos podem ser gastos no processo preliminar de purificação das nāḍīs**. A purificação das nāḍīs (Nāḍīśuddhi) pode ser feita por **Sāmanu** ou **Nirmānu** — isto é, **com ou sem o uso de Bīja Mantra**.

TÉCNICA PRĀṆĀYAMA YAM/RAM/THAM/VAM/LAM

De acordo com a primeira forma, o Yogī em Padmāsana faz o Gurunyāsa conforme a orientação do Guru. Meditando em "Yaṁ" (ar), ele faz Japa através de Iḍā com 16 vezes o Bīja, faz Kumbhaka com Japa de Bīja 64 vezes e depois expira pela nāḍī solar com Japa de Bīja 32 vezes. O fogo é então elevado de Maṇipūra e unido com Pṛthvī. Em seguida, inala pela nāḍī solar com o Bīja de Vahni (raṁ, fogo) 16 vezes, faz Kumbhaka com 64 Japa do Bīja, seguido de exalação através da nāḍī lunar com 32 Japa do Bīja.

Depois, ele medita no brilho lunar, fixando o olhar na ponta do nariz, e inala por Iḍā com o Japa do Bīja "Tham" (**bīja da água, da parte da lua/iḍā em ha-ṭha, por isso acredito que esse "t" seja o cerebral forte e não o dental forte, ou seja: ठ = ṭh e não th = थ**) 16 vezes. O

Kumbhaka é feito com o Bīja “Vaṁ” (água) 64 vezes. Então, pensa em si mesmo como inundado de néctar e considera que as nāḍīs foram purificadas. Ele exala por Piṅgalā com 32 Japa do Bīja “Laṁ” (terra) e se considera fortalecido por isso.

Ele então se senta sobre um tapete de capim Kuśa, uma pele de veado, etc., e voltado para o leste ou norte, pratica Prāṇāyāma. Para essa prática é necessário, além da Nāḍīśuddhi, consideração quanto ao local, tempo e alimento.

O local não deve ser tão distante a ponto de induzir ansiedade, nem em locais desprotegidos como florestas ou lugares agitados que causem distração. O alimento deve ser puro e vegetariano. Não deve ser muito quente, frio, picante, ácido, salgado ou amargo. O jejum, a tomada de apenas uma refeição por dia e práticas similares são proibidos. Pelo contrário, o Yogī não deve permanecer sem alimento por mais de um Yāma (três horas).

O alimento deve ser leve e fortalecedor. Caminhadas longas e outros exercícios violentos devem ser evitados, assim como, certamente no caso de iniciantes, o contato sexual. O estômago deve ser preenchido apenas pela metade. A prática de Yoga deve começar, diz-se, na primavera ou no outono.

TÉCNICA PRĀṆĀYAMA BRAHMA/VISHNU/SHIVA

Como mencionado, as formas de Prāṇāyāma variam. Assim, **Sahita**, que pode ser com (**Sagarbha**) ou sem (**Nirgarbha**) Bīja, segue, segundo a primeira forma, do seguinte modo: **o Sādhaka medita em Vidhi (Brahmā),** cheio de Rajo-guṇa, vermelho em cor, e na imagem de A-kāra. Ele inala por Iḍā, em seis medidas (mātrās). Antes do Kumbhaka, faz **Uḍḍīyānabandha Mudrā**.

Meditando em Hari (Viṣṇu) como Satttvamaya e o Bīja negro U-kāra, ele faz Kumbhaka com 64 Japa do Bīja; depois, **meditando em Śiva** como Tamomaya e seu Bīja branco Ma-kāra, exala por Piṅgalā com 32 Japa do Bīja; depois, inalando por Piṅgalā, faz Kumbhaka e exala por Iḍā com o mesmo Bīja.

O processo é repetido na ordem normal e invertida. **Dhyāna, ou meditação, segundo a Gheraṇḍa Saṁhitā, é de três tipos:** (1) Sthūla, ou grosseiro; (2) Jyotir, luminoso; e (3) Sūkṣma, ou sutil.[1]

DHYĀNA NO LOTUS DO CORAÇÃO

Na primeira forma, o Devatā é trazido diante da mente. Um exemplo de Dhyāna para este propósito é o seguinte: Que o Sādhaka visualize o grande Oceano de Néctar em seu coração. No meio desse oceano, encontra-se a Ilha das Gemas, cujas margens são feitas de pó de gemas. A ilha é coberta por uma floresta de Kadamba em flores amarelas. Esta floresta é cercada por Mālatī, Champaka, Pārijāta e outras árvores perfumadas. No centro da floresta Kadamba ergue-se a árvore Kalpa, carregada de flores frescas e frutos. Entre suas folhas, zumbem as abelhas negras e os pássaros Koel cantam. Seus quatro galhos são os quatro Vedas. Sob a árvore há um grande Maṇḍapa de pedras preciosas, e dentro dele, um belo leito sobre o qual o praticante deve visualizar-se junto ao seu Iṣṭadevatā. O Guru o orientará quanto à forma, vestimenta, Vāhana e título da Devatā.

O Jyotirdhyāna é a infusão de fogo e vida (Tejas) na forma assim imaginada. No Mūlādhāra repousa a Kuṇḍalinī semelhante a uma serpente. Ali habita o Jīvātman, como a chama afilada de uma vela. O Sādhaka então medita sobre o Tejomaya (o Brahman Luminoso), ou, alternativamente, entre as sobrancelhas, na chama Prāṇavātmaka (a luz que é o Om) emitindo seu brilho.

---

1 – Gheraṇḍa Saṁhitā, Sexta Upadeśa. É dito por Bhūskararāya, na Lalitā (verso 53), que existem três formas da Devī, as quais igualmente compartilham tanto dos aspectos de Prakāśa quanto de Vimarśa — a saber: a forma física (Sthūla), a forma sutil (Sūkṣma) e a forma suprema (Parā).

A forma física possui mãos, pés, etc.; a forma sutil consiste em Mantra; e a forma suprema é a Vāsanā ou, no sentido técnico do Mantra Śāstra, a forma própria (Svarūpa).

O Kulārṇava Tantra divide o Dhyāna em Sthūla e Sūkṣma (IX, 8), além do qual, afirma, está o Samādhi.

O Sūkṣma-dhyāna é a meditação na Kuṇḍalinī com a **Śāmbhavī Mudrā**, após Ela ter sido despertada. Por meio desse Yoga (conforme descrito adiante), o Ātmā é revelado (Ātma-sākṣātkāra).

Por fim, através do Samādhi, alcança-se o estado de Nirliptatva, ou desapego, e posteriormente atinge-se a Mukti (liberação).

Esse Samādhi Yoga, segundo a Gheraṇḍa Saṁhitā, é de seis tipos[1]:

(1) Dhyānayoga-samādhi, obtido através da **Śāmbhavī Mudrā**[2], no qual, após a meditação sobre o Bindu-Brahman e a realização do Ātmā (Ātma-pratyakṣa), este último é absorvido no Mahākāśa ou Grande Éter. **(2) Nāda-yoga**, alcançado pela **Khecarī Mudrā**[3], na qual a língua é alongada até alcançar o espaço entre as sobrancelhas e, então, é introduzida na posição reversa dentro da boca. Isso pode ser feito com ou sem o corte do frênulo. **(3) Rasānanda-yoga**, alcançado por meio de **Kumbhaka**[4], no qual o sādhaka, em silêncio, fecha ambos os ouvidos e realiza Pūraka e Kumbhaka até ouvir o Nāda em sons que variam em força, desde o som do grilo até o de um grande tambor (kettledrum). Pela prática diária, o som de Anāhata é ouvido, e a Luz (Jyoti) com o Manas interno é percebida, sendo esta luz finalmente dissolvida no supremo Viṣṇu. **(4) Laya-siddhi-yoga**, alcançado pela célebre **Yoni Mudrā** já descrita[5]. O sādhaka, pensando em si mesmo como Śakti e o Paramātman como Puruṣa, sente-se em união (Saṅgama) com Śiva, e desfruta da bem-aventurança com a Śakti em Śṛṅgāra-rasa[6], e assim torna-se a própria bem-aventurança, ou o Brahman.

---

1 – Sétima Upadeśa (Seventh Upadeśa).
2 – Ibid., Terceira Upadeśa (Third Upadeśa), verso 65 e seguintes (v. 65 et seq.).
3 – Ibid., verso 25 e seguintes (v. 25 et seq.).
4 – Ibid., Quinta Upadeśa (Fifth Upadeśa), verso 77 e seguintes (v. 77 et seq.).
5 – Na Lalitā (verso 198), a Devī é invocada como Layakarī — a causa do Laya ou absorção.
6 – Śṛṅgāra é o sentimento de amor ou paixão sexual e união sexual. Aqui, Śṛṅgāra-rasa é a raiz cósmica dessa experiência. O primeiro dos oito ou nove Rasa (sentimentos estéticos ou sabores emocionais) é o Śṛṅgāra (**amor**). Os outros são: Vīra (**heroísmo**), Karuṇā (**compaixão**), Adbhuta (**maravilha**), Hāsya (**humor**), Bhayānaka (**medo**), Bībhatsa (**repulsa ou desgosto**), Raudra (**ira**). A estes, Mammaṭa Bhaṭṭa, autor do Kāvyaprakāśa, acrescenta um nono rasa: Śānti (**paz**). Aquilo que o Yogī desfruta é a bem-aventurança supra-sensorial, que se manifesta no plano terrestre como o Śṛṅgāra material.

(5) Bhakti Yoga, no qual a meditação é feita no **Iṣṭa-devatā** com devoção (Bhakti) até que, com lágrimas fluindo em excesso de bem-aventurança, a condição extática seja alcançada. **(6) Rāja Yoga**, realizado com a ajuda do **Mano-mūrcchā Kumbhaka**[1]. Aqui o Manas, desapegado de todos os objetos mundanos, é fixado entre as sobrancelhas no Ājñā-cakra, e realiza-se o Kumbhaka. Pela união do Manas com o Ātmā, no qual o Jñānī vê todas as coisas, alcança-se o Rājayoga-samādhi.

LAYA YOGA E OS SONS ESPIRITUAIS

A Haṭhayogapradīpikā afirma que, quando a perfeição é atingida no Haṭha Yoga, o corpo torna-se magro e saudável, os olhos tornam-se brilhantes, o sêmen é concentrado, as nāḍīs são purificadas, o fogo interno é intensificado, e os sons de Nāda mencionados anteriormente são ouvidos[2]. Esses sons (Nāda) emanam do Anāhata Cakra na região cardíaca, pois é lá que o Śabda-brahman, manifestado por Vāyu e em associação com Buddhi e com a natureza do Nāda manifestado, dotado de um movimento especial (Viśeṣa Spanda), existe como a fala Madhyamā. Embora o som (Śabda) não seja distinto e audível pelos sentidos grosseiros até surgir na forma de fala Vaikharī, o Yogī é instruído a ouvir esse Nāda sutil quando, por meio de várias Bandhas e Mudrās descritas, Prāṇa e Apāna unem-se na Suṣumṇā. Esse Prāṇa combinado com o Nāda sobe e une-se com o Bindu.

Existe um método particular pelo qual o Laya (absorção) é dito ser alcançado pela audição dos vários sons corporais[3]. **O Yogī em Muktāsana e com Śāmbhavī Mudrā concentra-se nos sons ouvidos no ouvido direito**; então, após fechar as aberturas sensoriais com a **Śanmukhī Mudrā** e realizar **Prāṇāyāma**, um som é ouvido na Suṣumṇā. Nesse Yoga há quatro estágios:

---

1 – Ibid., Quinta Upadeśa (Fifth Upadeśa), verso 82.
2– Capítulo II, verso 78.
3 – Conforme diz a Nāda-bindu Upaniṣad: “O som controla a mente que vagueia no jardim de prazeres dos sentidos.”

1. Quando o **Brahma-granthi é perfurado**, ouve-se o som doce de tilintar de ornamentos no vazio etéreo (Śūnya) do coração.
2. No segundo estágio, o Prāṇa unido ao Nāda **perfura o Viṣṇu-granthi**; nesse estágio, o som é semelhante ao de um grande tambor de guerra na região torácica.
3. No terceiro estágio, ouve-se um som de tambor (Mardala) **no Ājñā ou Mahāśūnya**, a sede de todos os poderes (Siddhis).
4. No quarto estágio, ao alcançar o **Brahmarandhra**, o estado de Nishpatti ocorre.

Durante os estágios iniciais, os sons são altos e gradualmente se tornam muito sutis. A mente é mantida afastada de todos os objetos externos e centrada primeiro nos sons altos e, depois, nos sons sutis.

A mente, assim, torna-se una com o Nāda, sobre o qual ela se fixa. Nāda é então como uma armadilha para capturar um cervo; como um caçador, ele atrai a mente e depois a destrói. **A mente absorvida no Nāda é libertada das Vṛttis**[1].

O Antaḥkaraṇa, como um cervo, é atraído pelo som dos sinos e, permanecendo imóvel, o Yogī, como um arqueiro habilidoso, direciona sua respiração para o Brahmarandhra através da Suṣumṇā, que então se torna una com aquilo para o qual está direcionada.

A Citi existe dentro desses sons, que são Śaktis, e pela união com o Nāda, diz-se que se alcança o Caitanya (Consciência). Enquanto o som for ouvido, o Ātmā é visto com a Śakti. O estado de Laya é descrito como livre de som[1].

Há também outros métodos[2] pelos quais o Laya é alcançado, como o Mantrayoga, ou a recitação de mantras segundo um método específico.

---

1 – Haṭhayogapradīpikā, Capítulo IV, versos 65 a 102.
2 – Amṛtanāda Upaniṣad, Capítulo IV, verso 66, afirma que Śiva apresentou um quarto de kroṛa (2.500.000) de métodos para a realização do Laya, embora o Nāda seja o melhor de todos eles.

O Laya-yoga é a terceira e mais elevada forma de Haṭha Yoga, que, em conexão com outros processos auxiliares do Haṭha, é o tema das obras aqui traduzidas.

Tanto Sacchidānanda ou Śiva quanto Sacchidānandā ou Śakti estão presentes no corpo, e o Laya-yoga consiste no controle das Citta-vṛtti pela fusão da Prakṛti Śakti no Puruṣa Śakti, conforme as leis que regem o Pinda (corpo individual — Vyaṣṭi) e o Brahmāṇḍa (corpo cósmico — Samaṣṭi), alcançando assim a libertação (Mokṣa).

Assim como nos sistemas anteriormente descritos, o Layayoga possui características especiais próprias.[1] Falando de forma geral, **o Haṭha Yoga** ordinário está especialmente, embora não exclusivamente, preocupado com o corpo físico, seu poder e suas funções; afetando o corpo sutil através do corpo grosseiro. **O Mantrayoga** está especialmente, embora também não exclusivamente, preocupado com as forças e poderes que atuam fora do corpo, embora afetando-o. **O Laya Yoga lida com os Pīṭhas suprassensíveis (assentos ou centros) e as forças e funções suprassensíveis do mundo interior do corpo**. Esses Pīṭhas, ou assentos dos Devatās, são os Cakras já descritos, variando desde o Sahasrāra, a morada do Paramātmā Sacchidānandamaya, que é não apegado (Nirlipta), até o Mūlādhāra, a sede da Prakṛti-Śakti, chamada de Kula-kuṇḍalinī nos Yoga Śāstras. O objetivo deste Yoga, portanto, é conduzir e fundir esta Śakti no Puruṣa quando o Samādhi é alcançado. **No Haṭha Yoga**, a contemplação da "Luz" é especialmente prescrita, embora, como já afirmado, o seu Dhyāna seja triplo. **No Mantrayoga**, contemplam-se as formas materiais nas quais o Espírito Se reveste. Depois que a Prakṛti-Śakti, na forma de Kula-kuṇḍalinī, foi despertada por prática constante, segundo este método de **Laya Yoga**, sua reflexão manifesta-se como uma Luz entre as sobrancelhas, a qual, quando fixada pela prática e contemplação, torna-se o tema da meditação sobre o Bindu (Bindu-dhyāna).

---

1 – Ver Dharma Pracāra Series, número 9.

A Kuṇḍalinī é despertada por vários processos de Haṭha e outros métodos que serão descritos posteriormente. São seguidos métodos comuns a todos os sistemas, como Yama, Niyama e Āsana, **embora apenas um número limitado destes, e das Mudrās do Haṭha Yoga, seja utilizado**. Estes pertencem aos processos físicos (Sthūla Kriyā), e são seguidos por **Prāṇāyāma**[1], **Pratyāhāra**, **Dhāraṇā**, e **Dhyāna** (no Bindu), os quais são exercícios super-físicos (Sūkṣma Kriyā). Além desses, há certas características peculiares a este Yoga. Existem, além das já mencionadas, o **Svarodaya**, ou a ciência referente às Nāḍīs; o Pañcatattva Cakra, o Sūkṣma-prāṇa e outras forças interiores da natureza; e a Layakriyā, conduzindo através do Nāda e do Bindu ao Samādhi, a qual é chamada de Mahālaya.

A audição **dos sons do Nāda está incluída sob Pratyāhāra**, e sob **Dhāraṇā ocorre o despertar da Kuṇḍalinī**.

O Japa, ou recitação de Mantra, é o elemento central no Mantrayoga, e o **Prāṇāyāma no Haṭha Yoga ordinário**, sendo a **Dhāraṇā, juntamente com este último, o elemento preliminar mais importante do Laya Yoga**.

É importante observar, no entanto, que o Prāṇāyāma é apenas um método preliminar para garantir o domínio da respiração. Ele é a "porta inferior" pela qual se entra no Yoga. **É a etapa inicial, e ainda não constitui perfeição no assunto**. Alguns dos processos descritos são apenas para prática (Sādhanā).

Um especialista (Siddha) pode, diz-se, elevar e abaixar a Kuṇḍalinī Śakti dentro de uma hora.

---

1 – Das várias formas de Prāṇāyāma apresentadas no Haṭha Yoga, afirma-se que apenas duas são empregadas no Laya Yoga.

Diz-se que, assim como Ananta, o Senhor das Serpentes, sustenta o universo inteiro, assim é a Kuṇḍalinī: “por quem o corpo é sustentado”,[1] o suporte de toda prática de Yoga, e que “assim como alguém abre uma porta com uma chave”, assim o Yogī deve abrir a porta da liberação (Mokṣa) com a ajuda da Kuṇḍalinī[2] (a enrolada), que é conhecida por vários nomes, como Śakti, Īśvarī (Senhora Soberana), Kuṭilāṅgī (a de forma curvada), Bhujaṅgī (serpente), e Arundhatī (ajudante firme na boa ação).[3] Esta Śakti é a Śakti Suprema (Parāśakti) no corpo humano, incorporando todos os poderes e assumindo todas as formas. Assim, a força sexual é um desses poderes e é utilizada. Contudo, ao invés de descer como fluido seminal grosseiro, ela é conservada como forma de energia sutil e ascende a Śiva juntamente com o Prāṇa. Assim, ela se torna uma fonte de vida espiritual ao invés de uma das causas da morte física. Com a extinção do desejo sexual, a mente é liberada de seu mais poderoso vínculo.[4]

---

1 – Varāha Upaniṣad, Capítulo V.

2 – Haṭhayogapradīpikā, Capítulo III, verso 1: Sarveṣāṁ yogatantrāṇāṁ tathādhārā hi Kuṇḍalī. Tradução técnica: "Em todos os Yogatantras, a base (tathādhārā) é, de fato, a Kuṇḍalinī."

3 – Haṭhayogapradīpikā, Capítulo III, verso 105: Udgāṭayet kapāṭān tu yathā kuñcikayā hathāt. Kuṇḍaliyā tathā yogī mokṣadvāram vibhedayet. Tradução técnica: "Assim como uma porta é aberta com uma chave com esforço, Da mesma forma o Yogī rompe a porta da libertação com a Kuṇḍalinī." O mesmo verso ocorre no capítulo III, verso 5, da Gheraṇḍa Saṁhitā. A Yogakuṇḍalī Upaniṣad, capítulo I, chama Sarasvatī de Arundhatī, dizendo que é por seu despertar que a Kuṇḍalinī é despertada. Quando a Kuṇḍalinī deseja ascender, nada pode detê-La. Por isso Ela é chamada de Arundhatī, que também é o nome de uma Nāḍī.

4– Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I.

Ela, a "Força Serpente", repousa enrolada no Mūlādhāra, encerrando com sua boca a entrada da Suṣumṇā, chamada de a "porta do Brahman" (**Brahmadvāra**). Ela repousa acima do que é chamado de **Kanda ou Kanda-yoni**, que tem quatro dedos de largura e de comprimento, e é coberta por uma "**membrana branca**" — ou seja, uma membrana como a de um ovo de pássaro. Geralmente descreve-se que ela está a dois dedos (Aṅguli) acima do ânus (Guda) e a dois dedos abaixo do pênis (**Medhra**).[1] **Deste Kanda surgem as 72.000 Nāḍīs que aqui se unem e se separam.** A Kula-kuṇḍalinī é o Śabda-brahman, e todos os mantras são Sua manifestação (Svarūpa-vibhūti). Por essa razão, um dos nomes dela, o Devatā dos mantras, cuja substância é "letras", é **Mātṛkā** — isto é, a Genitora de todos os universos. Ela é Mātṛkā, pois é a Mãe de tudo e não filha de ninguém. Ela é a Consciência Universal (Jagac-chaitanya), a Consciência Cósmica Virāt, a consciência do mundo como um todo.[2] Assim como no espaço o som é produzido pelos movimentos do ar, também no éter dentro do corpo do Jīva os fluxos de corrente acontecem por causa dos movimentos do ar vital (Prāṇa-vāyu), e sua passagem de entrada e saída corresponde à inspiração e expiração. O verso 12 descreve a Kuṇḍalinī como a supremamente reverenciada Parameśvarī (Senhora Suprema), a Kalā[3] onipotente na forma da Nāda-śakti. Ela, a mais sutil das sutilezas, guarda dentro de si o mistério da criação,[4] e a corrente de Amṛta que flui do Brahman sem atributos. Pela sua radiância o universo é iluminado, e pela sua Consciência eterna o universo desperta[5] — isto é, ela tanto ata como Criadora (Avidyā Śakti) quanto é o meio pelo qual se alcança a liberação como Vidyā Śakti.

---

1 – Conforme citado por Yājñavalkya, no Comentário ao verso 113, capítulo III, da Haṭhayogapradīpikā, que também faz referência ao Gorakṣa-śataka. O próprio verso parece fixar sua localização como estando entre o pênis e o umbigo (Nābhi), doze dedos (Vitasti) acima do Mūla-sthāna. O Kanda também é aplicado como referência à sede do Prāṇa, o coração (ver Śaṭcakra-nirūpaṇa, verso 8).

2 – Ver Volume II, "Princípios do Tantra", capítulos XI e XII, e seguintes (et seq.). É porque Ela é a Mantradevatā que Ela é despertada pelo mantra.

3 – Ver Garland of Letters (Guirlanda das Letras) sobre as Kalās.

4 – Ela é a própria criação (Sṛṣṭi-rūpā), versos 10 e 11, posteriores (post), nEla estão a criação, a manutenção e a dissolução (Sṛṣṭi-sthiti-layātmikā), ibidem.

5 – Pois Ela também está além do universo (Viśvatītā) e é a própria Consciência (Jñāna-rūpā), ibidem. Assim, Ela é vista como subindo para o alto, enquanto, ao descer, Ela cria e ata.

Por essa razão, diz-se na Haṭhayogapradīpikā que Ela concede libertação aos Yogīs e servidão aos ignorantes. Pois quem conhece Ela conhece o Yoga, e aqueles que são ignorantes do Yoga permanecem presos na servidão deste mundo. **Como afirmam os versos 10 e 11 do Śaṭ-cakra-nirūpaṇa**: "Ela, a Encantadora do Mundo, é luminosa como o relâmpago; seu doce murmúrio é como o zumbido indistinto de enxames de abelhas loucas de amor. Ela é a fonte de toda a Fala. É Ela quem sustenta todos os seres do mundo por meio da inspiração e expiração,[2] e brilha no interior do lótus do Mūlādhāra como uma cadeia de luzes resplandecentes." Os mantras são, em todos os casos, manifestações (Vibhūti) da própria Kula-Kuṇḍalinī, pois Ela é todas as letras e Dhvani[3] e o próprio Paramātmā. **Por isso, os mantras são usados no despertar da Kuṇḍalinī**. A substância dos mantras é o Eterno Śabda ou Consciência, embora sua aparência e expressão se deem em palavras. As palavras em si mesmas parecem sem vida (Jada), mas o poder do mantra que elas corporificam é Siddha — ou seja, é a verdade e a capacidade de ensinar a verdade, porque é uma manifestação da Chaitanya, que é o próprio Satya. Assim, o Veda, que é o Brahman informe (*Amūrti Brahman*) na forma védica (*Veda-mūrti*), é o princípio autoiluminado da experiência[4] (*Chiti*) em si mesmo, e manifesta-se em palavras (Siddha-śabda) que não têm autoria humana (Apauruṣeya[5]), incessantemente revelando o conhecimento[6] da natureza de Brahman, ou Ser Puro, e do Dharma[7], ou daqueles princípios e leis, físicas, psíquicas e espirituais, pelos quais o universo é sustentado (Dhāryate).

---

1 – Vishvanātha, o Comentador, afirma que Ela produz esse som quando despertada. Segundo o Comentador Śaṅkara, isso indica o estado Vaikharī da Kuṇḍalinī.

2 – Assim, Prāṇa e Apāna são declarados como sendo os mantenedores dos seres animados (verso 8, post).

3 – Ver "Princípios do Tantra", Volume II, capítulos XI e XII.

4 – O Veda é uno com a Chaitanya (Consciência). Como Śaṅkara afirma (Comentário à Triśatī, verso 19), ao tratar do mantra Pañcadaśī Mantra: Sarve vedā yatra ekam bhavanti, etc. Śrutyā vedasya ātmā-bhedena svaprakāśa-tayā. Tradução: "Todos os Vedas, onde eles se tornam um só, pela própria autorrevelação (svaprakāśa) da essência do Veda, como não diferente do próprio Ātmā."

5 – E porque ela é desprovida de autoria humana e é apenas "ouvida", ela é chamada de Śruti ("o que é ouvido"):Śrūyate eva na tu kena cit kriyate (Vācaspatī Miśra, em Sāṅkhya Tattva Kaumudī); e veja também o Yāmala, citado na Praṇatoṣiṇī, 19: "O Veda é o Brahman; ele surgiu como a respiração dEle."

6 – O termo Veda deriva da raiz vid, que significa "conhecer".

7 – O Veda, segundo o Vedānta, é aquela palavra sem autoria humana que fala sobre o Brahman e o Dharma: Dharma-brahma-pratipādakaṁ apauruṣeyaṁ vākyaṁ.

Assim, a Mãe Divina é chamada de conhecimento do Brahman (Brahma-vidyā) na forma daquela experiência imediata[1] que é fruto da realização dos grandes ditos Védicos (Mahāvākya)[2]. Apesar da existência da consciência de sensação em todas as coisas, ela não se manifesta sem processos particulares. Assim, embora a substância dos mantras seja a consciência de sensação, essa consciência de sensação não é perceptível sem a união da Śakti do sādhaka (derivada da Sādhanā) com a Śakti do mantra. **Por isso foi dito na Śārada Tilaka**: "*Embora a Kuṇḍalinī, cuja substância é os mantras, brilhe como o relâmpago no Mūlādhāra de cada Jīva, só é nos lótus dos corações dos Yogīs que Ela Se revela e dança em Sua própria alegria. (Em outros casos, embora existindo em forma sutil, Ela não Se revela.*)" Sua substância são todos os Vedas, todos os mantras e todos os tattvas. Ela é a Mãe das três formas de energia: "**Sol", "Lua" e "Fogo**", e do próprio Śabda-brahman. A Kuṇḍalinī é, portanto, a manifestação mais poderosa do poder criativo no corpo humano. Kuṇḍalī é o Śabda-brahman — isto é, o Ātmā como Śakti manifestada — nos corpos e em cada poder, pessoa e coisa. Os seis centros e tudo que deles evoluiu são Sua manifestação. Śiva "habita" no Sahasrāra. Este último é o Śrīcakra superior, enquanto os seis centros são os inferiores. Ainda assim, Śakti e Śiva são um. **Portanto, o corpo da Kuṇḍalinī Śakti consiste de oito partes (Aṅgas):** os seis centros de força psíquica e física, a Śakti e o Seu Senhor, Sadāśiva[3]. No Sahasrāra, a Kuṇḍalinī funde-se na Suprema Ātma-Śakti. A Kuṇḍalinī é a grande Prāṇa-devatā ou Senhora da Vida, que é Nāḍātmā, e se o Prāṇa deve ser elevado pelo "caminho do meio", a Suṣumṇā, em direção ao Brahma-randhra, deve necessariamente perfurar os lótus ou Cakras que bloqueiam o caminho. Sendo a Kuṇḍalinī a própria Prāṇa-śakti, se Ela se move, o Prāṇa move-se.

---

1 – Sākṣātkāra — isto é, Experiência de Nirvāṇa (Aparokṣa-jñāna), em oposição ao conhecimento indireto (parokṣa) ou meramente intelectual.

2 – Vedānta- mahāvākya- janya- sākṣātkāra- rūpa- brahmavidyā (Comentário de Śaṅkara sobre a Triśatī, verso 8). O termo Vedānta aqui significa Upaniṣad, e não qualquer sistema filosófico específico assim denominado.

3 – Ver o Comentário de Lakṣmīdhara ao verso 9 da Ānanda-laharī. Dindima, no verso 35, ibidem, afirma que as oito formas são as seis (da Mente até a "Terra"), o Sol e a Lua.

Os Āsanas, Kumbhakas, Bandhas e Mudrās são utilizadas para despertar a Kuṇḍalinī, de modo que o Prāṇa, retirado de Iḍā e Piṅgalā, possa, pelo poder de sua Śakti, após entrar na Suṣumnā ou vazio (Śūnya), ascender em direção ao Brahmarandhra.[1] O Yogī é então dito como livre do Karma ativo e alcança o estado natural.[2] **O objetivo, então, é desvitalizar o restante do corpo, fazendo com que o Prāṇa de Iḍā e Piṅgalā entre na Suṣumnā**, razão pela qual esta última é considerada a mais importante de todas as Nāḍīs e "o deleite do Yogī", para então fazê-lo ascender através dos lótus que “florescem” com sua aproximação. O corpo de cada lado da coluna vertebral é desvitalizado, e toda a corrente de Prāṇa é lançada nessa coluna.

O estado de Manonmanī surge com a dissolução (Laya) do Prāṇa, pois disso resulta o Laya da mente (Manas). Com a prática diária da contenção do Prāṇa na Suṣumnā, o esforço natural do Prāṇa em seus canais ordinários é enfraquecido e a mente é estabilizada. Pois quando há movimento (Pari-spanda) do Prāṇa, há movimento da mente; isto é, ela se alimenta dos objetos (Viṣaya) do mundo objetivo.

---

1 – Haṭhayogapradīpikā, Capítulo IV, verso 10.
2 – Ibidem, verso 11; quanto ao que segue, consulte também o Capítulo IV da mesma obra, passim.

Mas quando o Prāṇa está na Suṣumnā, "não há nem dia nem noite", pois "a Suṣumnā devora o tempo".[1] Quando há movimento do Prāṇa (Prāṇa-spanda), não há cessação de Vṛtti (funcionamento mental). E, conforme o Yogavāśiṣṭha afirma, enquanto o Prāṇa não deixar de existir, não haverá nem o conhecimento de Tattva (Tattvajñāna), nem a destruição de Vāsanā, a causa sutil da vontade para a vida, que é a causa do renascimento. Pois o Tattvajñāna, ou conhecimento supremo, é a destruição tanto de Citta quanto de Vāsanā.[2] A contenção da respiração também torna o sêmen firme. Pois o sêmen flutua enquanto o Prāṇa também o faz. E quando o sêmen não está estável, a mente também não o está.[3] A mente assim treinada se desprende do mundo. Esses diversos resultados são ditos como sendo alcançados ao despertar a Kuṇḍalinī, e pelos processos subsequentes para os quais Ela é a "chave". "Assim como alguém força a abertura de uma porta com uma chave, o Yogī deve forçar a abertura da porta da Libertação por meio da Kuṇḍalinī."[4] Pois é Ela quem dorme no Mūlādhāra, fechando com sua boca o canal (Suṣumnā) pelo qual a ascensão pode ser feita até o Brahmarandhra. Isso deve ser aberto quando o Prāṇa naturalmente entrar nele.

---

1 – Ibidem, versos 16 e 17, com o Comentário correspondente.
2 – Ibidem, versos 19–21, e Comentário (Tattvajñānam mano-nāśo vāsanakṣhaya eva cha).
3 – Veja ante, e Varāha Upaniṣad, Capítulo V.
4 – Ibidem, Capítulo III, verso 106. Consulte o Bhūtaśuddhi Tantra citado sob o verso 50, post.

"Ela, a 'jovem viúva', deve ser despojada à força."[8] Recomenda-se que haja prática diária, com o objetivo de adquirir poder para manipular essa Śakti.[1]

Geralmente, leva anos desde o início da prática para conduzir a Śakti ao Sahasrāra, embora em casos excepcionais isso possa ser feito em um curto espaço de tempo.[2] Inicialmente, Ela só pode ser conduzida até certo ponto, e então gradualmente mais alto. Aquele que a conduziu a um determinado centro pode alcançar o mesmo centro mais facilmente na próxima tentativa. Mas subir ainda mais requer esforço adicional. Em cada centro, um tipo particular de bem-aventurança (Ānanda) é experimentado, bem como poderes específicos, como a conquista das formas elementares da matéria sensível (Bhūta), os quais, diz-se, são alcançados até o centro de Ājñā, onde o universo inteiro é experienciado. Nos estágios anteriores, ademais, há uma tendência natural da Śakti a retornar. Com a prática contínua, a facilidade e o maior controle são alcançados. Quando as Nāḍīs estão puras, é fácil conduzi-La de volta, mesmo a partir do Sahasrāra. Na perfeição da prática, o Yogī pode permanecer enquanto desejar no Sahasrāra, onde a bem-aventurança é a mesma da experimentada na Libertação (nesse caso, sujeito a retorno), ou pode transferir-se para outro corpo, uma prática conhecida tanto nos Tantras indianos quanto tibetanos, sendo chamada neste último de Phowa.

---

1 – *Ibidem*, Capítulo III, verso 112 e seguintes (*et seq.*).
2 – Conforme relatado por um Yogī de Girnar, falando de seu próprio caso.

O princípio de todos os métodos para alcançar o Samādhi é fazer com que o Prāṇa saia de Iḍā e Piṅgalā. Quando isso é alcançado, essas Nāḍīs tornam-se "mortas", pois a vitalidade saiu delas. O Prāṇa então entra na Suṣumnā e, após perfurar com a ajuda da Kuṇḍalinī, os seis Cakras na Suṣumnā tornam-se Laya, ou são absorvidos no Sahasrāra. O meio para esse fim, quando operando a partir do Mūlādhāra, parece, em suma, basear-se em um princípio comum—ou seja, o **forçamento do Prāṇa para baixo e o Apāna para cima**[1] (isto é, o inverso de suas direções naturais) **através do Jālandhara e Mūla Bandha**, ou de outra forma, quando por sua união o fogo interno é aumentado. A posição parece ser assim semelhante a um tubo oco em que um pistão trabalha em ambas as extremidades sem escape do ar central, que assim se aquece. Então a Força da Serpente, Kuṇḍalinī, despertada pelo calor assim gerado, é despertada de seu estado potencial chamado “sono”, no qual Ela permanece enroscada; Ela então silva e se estica, entrando na abertura de Brahmā (Brahmadvāra), ou na Suṣumnā, quando por esforços repetidos os Cakras na Suṣumnā são perfurados. Esse é um processo gradual acompanhado por **dificuldades especiais nos três nós (Granthis) onde Māyāśakti** é poderosa, particularmente **no nó abdominal**, cuja perfuração pode, segundo admitido, **envolver dor considerável, desordem física e até doenças**. Conforme já explicado, esses "nós" são os pontos nos quais convergem os Cakras de cada um dos três grupos.

---

1 – Veja Varāha Upaniṣad, Capítulo III

Alguns dos processos acima mencionados são descritos na obra presente, à qual agora passamos, e que pode ser assim resumida quanto a este assunto:

O verso preliminar (e na referência aos versos incluo o Comentário) afirma que somente aqueles que estão familiarizados com os Seis Lótus podem lidar com eles; e o primeiro verso afirma que o Yoga por meio do método aqui descrito não pode ser alcançado sem o conhecimento dos Cakras e das Nāḍīs. O primeiro verso afirma que o Brahman será realizado. A próxima questão é: como isso é efetuado? O Comentador, no verso preliminar, diz que o muito misericordioso Pūrṇānanda Svāmī, desejando resgatar o mundo afundado no lamaçal da miséria, empreendeu a tarefa de instruí-lo no que diz respeito à união da Śakti Kuṇḍalinī com os centros vitais, ou Cakras, e em segundo lugar de transmitir o conhecimento daquele Brahman (Tattvajñāna) que conduz à Libertação. O primeiro—isto é, o conhecimento sobre os Cakras e assim por diante—é o "primeiro broto" da planta do Yoga. Brahman, conforme afirma o Comentador, é a Consciência Suprema que surge com a aquisição do conhecimento. A primeira causa desse conhecimento é o contato e a prática da Sādhana Tântrica de Yoga, que se ocupa com os Cakras, Nāḍīs e Kuṇḍalinī; a próxima causa é a realização de que a Sādhana pela estimulação da Kuṇḍalinī; e o resultado final é a experiência como Brahman, que é o efeito da ação de Kuṇḍalinī, que é a Śakti ou poder da Vontade (Icchā), da Ação (Kriyā) e do Conhecimento (Jñāna), existindo em formas tanto sutis quanto grosseiras. A mente é tanto uma forma de Kuṇḍalī quanto aquilo que é chamado de “matéria”. Ambas são igualmente produtos da Śakti de Prakṛti, que é uma forma mais grosseira da Śakti chamada Nāḍamayī Śakti. Kuṇḍalī assume a forma das oito Prakṛtis.[1] O poder que é despertado é em si a Consciência do próprio Eu (Svarūpa), e quando despertado e levado ao centro cerebral superior, é o doador do verdadeiro conhecimento (Svarūpa Jñāna), que é a Consciência Suprema.

---

1 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I; Yogakuṇḍalī Upaniṣad, Capítulo I.

O despertar desta força é alcançado tanto pelo poder da vontade e da mente (Yogabala), acompanhado de ação física adequada. O Sādhaka[1] senta-se na Āsana prescrita e estabiliza sua mente pelo Khecarī Mudrā, no qual a concentração se dá entre as sobrancelhas. **O ar é inalado (Pūraka) e então retido (Kumbhaka).** A parte superior do corpo é então contraída por **Jālandharabandha**,[2] e, após a contração, o ar assim inalado é impedido de escapar. O ar assim contido tende para baixo. Quando o Yogī sente que o ar dentro dele, da garganta ao abdômen, está descendo através dos canais nas Nāḍīs, o escape de Vāyu como Apāna é novamente impedido pelo **Mūlabandha** e pelo **Aśvinī Mudrā**, no qual o músculo anal é contraído. O ar (Vāyu) assim armazenado torna-se um instrumento pelo qual, **sob a direção da mente e da vontade**, as potencialidades da força vital no Mūlādhāra podem ser levadas à realização. **O processo de concentração mental neste centro é descrito como segue:** com Japa mental do Mantra prescrito e a aquisição deste por Mantrashakti, o Jīvātmā (Consciência Individual), **que é pensado como tendo a forma de uma chama afilada de uma lâmpada, é trazido da região do coração ao Mūlādhāra**. O Jīvātmā aqui referido é o Ātmā do corpo sutil—isto é, o Antaḥkaraṇa ou mente como Buddhi (incluindo nela o Ahaṁkāra) e Manas, as faculdades dos sentidos (Indriya) ou mente operando para receber impressão através dos órgãos dos sentidos, e Prāṇa[3]; os constituintes das segunda, terceira e quarta camadas corporais. Após tal concentração e impacto do Vāyu retido sobre este centro, o **Vāyu é novamente elevado com o Bīja "Yam**". Uma revolução da esquerda para a direita é dada ao “ar do Kama” ou Kandarpa (Kāmavāyu).[4] Esta é uma forma de Icchā Śakti. Assim, a pressão do Prāṇa e Apāna mantidos em Kumbhaka, o calor natural daí surgido, **e o Vahni Bīja (Mantra de Fogo) “Ram**”, acendem o fogo de Kāma (Kāmāgni). O fogo circunda e desperta a serpente adormecida Kuṇḍalinī, que então, segundo a linguagem do Śāstra, tomada pela paixão do “desejo” por Seu Esposo, o Paramaśiva ou Paramaśivaḥ.

---

1 – A exposição aqui apresentada segue e amplia o texto. Consulte o Comentário ao verso 50, post.

2 – Vide ante e Dhyānabindu Upaniṣad.

3 – De acordo com a definição Vedântica; ou os cinco Tanmātras, segundo o Sāṅkhya. O Citta (mente), portanto, entra na Suṣumnā juntamente com o Prāṇa (Yogatattva Upaniṣad e Dhyānabindu Upaniṣad).

4 – Uma forma do Apāna Vāyu.

Śakti, assim tornada ativa, é atraída para Śiva, como no caso das cargas elétricas ordinárias positiva e negativa, que são elas mesmas apenas outras manifestações da polaridade universal que afeta o mundo manifestado. **O Yogakuṇḍalī Upaniṣad**[1] declara os seguintes métodos, entre outros já mencionados: Quando o Prāṇa estiver passando por Idā, adote Padmāsana e alongue o Akāśa de 12 pontos por 4—ou seja, na expiração, o Prāṇa sai em 16 medidas, e na inspiração entra em 12, inspire por 16 e assim ganhe poder. Em seguida, segurando os lados com ambas as mãos, agite a Kuṇḍalinī com toda a força de direita para esquerda sem medo durante 48 minutos. Eleve um pouco o corpo para permitir que a Kuṇḍalī entre em Suṣumṇā. **O Yogī faz um movimento de elevação em que os ombros são levantados e deixados cair**. O Prāṇa entra por si só. Comprimindo acima e expandindo abaixo, e vice-versa, o Prāṇa sobe. **No comentário**[2] **ao verso 32 do Ānandalaharī diz-se**:

"O Sol e a Lua, enquanto se movem sempre em Devayāna e Pitṛiyāṇa (**órbitas do norte e do sul**) no Macrocosmo, estão viajando (incessantemente no Microcosmo) por Idā e Piṅgalā dia e noite. A Lua, viajando sempre pela Nāḍī esquerda (Idā), irriga todo o sistema com seu néctar. O Sol, viajando pela Nāḍī direita (Piṅgalā), seca o sistema (assim umedecido pelo néctar). **Quando o Sol e a Lua se encontram em Mūlādhāra, esse dia é chamado Amāvasyā** (dia da lua nova)... A Kuṇḍalī também dorme em Ādhārakunda... Quando um Yogī cuja mente está sob controle consegue confinar a Lua em seu próprio lugar, assim como o Sol, então a Lua e o Sol tornam-se confinados, e **consequentemente a Lua não pode derramar seu néctar nem o Sol secá-lo**. Em seguida, quando o local do néctar se torna seco pelo fogo com a ajuda de Vāyu, então a Kuṇḍalī desperta por falta de alimento e sibila como uma serpente. Depois, rompendo os três nós, Ela corre para Sahasrāra e morde o Candra (Lua)[3], que está no meio do mesmo. Então o néctar começa a fluir e molha o outro Candra Maṇḍala no Ājñācakra. A partir deste último, todo o corpo torna-se encharcado de néctar. Depois, as quinze Kalās (partes) eternas de Candra (Lua) no Ājñā vão para Viśuddhī e ali se movem. O Candra Maṇḍala em Sahasrāra também é chamado Baindava. Uma Kalā permanece lá sempre. Essa Kalā nada mais é que o próprio Cit, que também é chamado Ātman. Chamamos Ela de **Tripurasundarī** (16ª kalā). Entende-se por isso que, **para despertar a Kuṇḍalī, deve-se praticar apenas na quinzena lunar, e não no ciclo solar**."

---

1 – Capítulo I.
2 – Ānandalaharī, ed. Pandit R. Anantakrishna Shāstri, pp. 69, 70.
3 – Veja o diagrama na capa.

Kuṇḍalinī é conduzida para cima "como um cavaleiro guia uma égua treinada pelas rédeas", através da abertura até então fechada por suas próprias voltas, mas agora aberta, dentro da entrada da Citriṇī Nāḍī. Ela então perfura, nessa Nāḍī, cada um dos lótus, que erguem suas cabeças para cima enquanto Ela passa por eles. À medida que Kuṇḍalinī unida ao sutil Jīvātmā passa por cada um desses lótus, Ela absorve em Si mesma os Tattvas regentes de cada um desses centros, e tudo o que acima foi descrito como estando neles. À medida que a ascensão ocorre, **cada um dos Tattvas grosseiros entra no estado de Laya**, e é substituído pela energia de Kuṇḍalinī, que após a passagem do Viśuddha Cakra os substitui a todos. **Todos os sentidos que operam em associação com esses Tattvas grosseiros são fundidos Nela**, que então absorve em Si os Tattvas sutis do Ājñā. Kuṇḍalinī assume um aspecto diferente à medida que ascende pelos três planos e une-se com cada um dos Liṅgas na forma dEla, que é apropriada a tal união. Pois, **enquanto no Mūlādhāra, Ela é a Śakti de todos os estados físicos** manifestados (Virāṭ), **no estágio do Ājñā, Ela é a Śakti do corpo mental e psíquico ou corpo sutil (Hiraṇyagarbha),** e na região do **Sahasrāra, Ela é a Śakti do plano "espiritual" (Īśvara),** que, embora em sua forma Śiva permaneça indiferenciada, contém em seu aspecto de Poder todos os planos inferiores num estado potencial oculto. A Māyā Tantra (ver v. 51, post) afirma que as quatro Śaktis produtoras de som—**Parā**, **Paśyantī**, **Madhyamā** e **Vaikharī**—são a própria Kuṇḍalī (Kuṇḍalinya-bhedarūpā). Por isso, quando Kuṇḍalī começa a subir até Sahasrāra, Ela em sua forma como Vaikharī encanta o **Svayambhu Liṅga**; depois Ela igualmente encanta **o Bāṇa Liṅga no coração** como Madhyamā e o **Itara Liṅga nas sobrancelhas** como Paśyantī. Então, ao atingir o estágio de Parabindu, Ela alcança o estado de Parā (Parābhāva).

O movimento ascendente é do grosseiro para o mais sutil, e a ordem de dissolução dos Tattvas é a seguinte: Pṛthvī com os Indriyas (olfato e pés), sendo que estes últimos têm a Pṛthvī (a terra como suporte) como base, é dissolvida em Gandha Tattva, ou Tanmātra do cheiro, que está no Mūlādhāra; Gandha Tattva é então levado para o Svādhiṣṭhāna, e este, Āp (apas/jala), e seus Indriyas associados (paladar e mãos), são dissolvidos em Rasa (gosto) Tanmātra; este último é levado ao Maṇipūra e ali Rasa Tattva, Tejas e seus Indriyas associados (visão e ânus), são dissolvidos em Rūpa (visão) Tanmātra; este último é levado ao Anāhata, e ali, Vāyu, e os Indriyas associados (tato e pênis), são dissolvidos em Sparśa (tato) Tanmātra; este último é levado ao Viśuddha, e ali, Ākāśa, e os Indriyas associados (audição e boca), são

dissolvidos em Śabda (som) Tanmātra; o último é então levado ao Ājñā, e, além deste, a Manas é dissolvida em Mahat, Mahat em Sūkṣma Prakṛti, e esta última é unida com Parabindu no Sahasrāra. No caso desta última união, existem vários estágios que são mencionados no texto (v. 52), como de Nāda em Nāda-anta, Nāda-anta em Vyāpikā, Vyāpikā em Samanī, Samanī em Unmanī, e este último em Viśṇuvaktra ou Pumbindu, que também é Paramāśiva.[1] Quando todas as letras tiverem sido assim dissolvidas, todos os seis Cakras são dissolvidos, **como se as pétalas dos lótus perdessem as letras**.

Neste movimento ascendente, Brahmā, Sāvitrī, Dākinī, os Devas, Mātṛkās e Vṛttis, do Mūlādhāra, são absorvidos em Kuṇḍalinī, assim como o Mahīmaṇḍala ou Pṛthvī, e o Bīja da Pṛthvī "Lam", no qual ela passa. Pois esses Bījas, ou potências sonoras, expressam o aspecto sutil do Mantra daquilo que é dissolvido neles. Assim, a "terra" origina-se de e é dissolvida em sua semente (Bīja), que é aquele aspecto particular da consciência criadora que a propulsionou. O Mantra pronunciado (Vaikharī Śabda) ou "Lam" é a expressão em som grosseiro disso.

Quando a Devī deixa o Mūlādhāra, aquele lótus, que, devido ao despertar da Kuṇḍalinī e à vivificante intensidade da corrente Prāṇica, havia se aberto e voltado sua flor para cima, volta a fechar-se e inclina sua cabeça para baixo. À medida que a Kuṇḍalinī alcança o Svādhiṣṭhāna, aquele lótus se abre novamente e ergue sua flor para cima. Com a entrada Dela, Viṣṇu, Lakṣmī, Sarasvatī, Rākiṇī, as Mātṛkās e as Vṛttis, Vaikuṇṭhadhāma, Goloka e o Deva e a Devī que ali residem, são dissolvidos no corpo da Kuṇḍalinī. O Bīja da Terra (Pṛthvī Bīja), "Laṁ", dissolve-se no Tattva da água, e a água, convertida em seu Bīja "Vaṁ", permanece no corpo da Kuṇḍalinī. Quando a Devī alcança o Maṇipūra Cakra, ou o Brahmagranthi, tudo o que está naquele Cakra funde-se Nela. O Bīja de Varuṇa, "Vaṁ", dissolve-se no fogo, que permanece no corpo Dela como o Bīja "Raṁ".

---

1 – Quanto a todas essas Śaktis do Pranava, veja The Garland of Letters.

A Śakti então alcança o Anāhata Cakra, conhecido como o **Nó de Viṣṇu (Viṣṇugranthi),** onde também tudo o que há é absorvido Nela. O Bīja do Fogo, "Raṁ", é sublimado no ar, e o ar, convertido em seu Bīja "Yaṁ", é absorvido na Kuṇḍalinī. Ela então ascende à morada de Bhāratī, ou Sarasvatī, o Viśuddha Cakra. Com Sua entrada, Ardhanārīśvara Śiva, Śākiṇī, as 16 vogais, Mantras, etc., são dissolvidos Nela. O Bīja do Ar, "Yaṁ", dissolve-se no éter, que, por sua vez, transformando-se no Bīja "Haṁ", é fundido no corpo da Kuṇḍalinī.

Perfurando o oculto Lalānā Cakra, a Devī alcança o Ājñā, conhecido como o "Nó de Rudra" (Rudragranthi), onde Paramāśiva, Siddhakālī, os Devas e tudo o mais ali existente são dissolvidos Nela. Por fim, o Bīja de Vyoma (éter), ou "Haṁ", é absorvido nos Tattvas sutis do Ājñā, e então na própria Devī. **Após atravessar o Rudragranthi, a Kuṇḍalinī une-se a Paramāśiva**. À medida que Ela prossegue para cima, a partir do lótus de duas pétalas, o Nirālambapurī Pranava, o Nāda, e assim por diante, são absorvidos na Devī.

Ela, assim, em sua ascensão, **absorveu em Si mesma os vinte e três Tattvas,** começando pelos elementos grosseiros, e, depois, permanecendo Ela mesma como Śakti enquanto Consciência, a causa de todas as Śaktis, une-se a Paramāśiva, cuja natureza é una com a Dela.

Por este método de concentração mental, auxiliado pelos processos físicos e outros já descritos, o grosseiro é absorvido no sutil, cada um dissolvendo-se em sua causa imediata, e tudo finalmente na Cidātmā, ou no Ātmā que é Cit. Na linguagem emprestada do mundo da paixão humana, que por si só é apenas um reflexo grosseiro no plano físico da correspondência, embora mais sutil, de atividades e bem-aventuranças suprassensoriais, a Śakti Kuṇḍalinī, que foi arrebatada pelo desejo de Seu Senhor, diz-se que se move rapidamente até Ele e, beijando a boca de lótus de Śiva, O desfruta (Ś.N., v. 51). **Por "Sāmarasya" entende-se o sentido de bem-aventurança que surge da união (Sāmarasya) do masculino e feminino**.

Esta é a forma mais intensa de deleite físico representando, no plano mundano, a Suprema Bem-aventurança que surge da união de Śiva e Śakti no plano "espiritual". Assim, Dakṣa, o Dharmāśāstrakāra, diz: "O Brahman é conhecido apenas por Si Mesmo, e conhecê-lo é como a bem-aventurança de conhecer uma virgem."[1] Da mesma forma, o Sādhaka em Laya-siddhiyoga, pensando em si mesmo como Śakti e o Paramātmā como Puruṣa, sente-se em união (Saṅgama) com Śiva, e desfruta com Ele da bem-aventurança que é Śṛṅgārarasa, o primeiro dos nove Rasas, ou o sentimento amoroso e de deleite. Este Ādirasa (Śṛṅgāra), que é despertado por Sattvaguṇa[2], é indivisível (Akhanda), autoiluminador (Svaprakāśa), bem-aventurança (Ānanda) cuja substância é Cit (Cinmaya).[3] É tão intenso e tão exclusivo que faz com que o amante se torne inconsciente de todos os demais objetos de conhecimento (Vedyāntara-sparśa-śūnya), e o próprio irmão[4] da bem-aventurança do Brahman (Brahmasvādāsahodara).[5] No entanto, como a bem-aventurança do Brahman é conhecida apenas pelo Yogī, assim como o Alamkāra Śāstra recentemente citado observa, mesmo a verdadeira bem-aventurança do amor no mundo mortal "é conhecida apenas por poucos conhecedores" (Jñeyah kaścit paramātṛbhibh), como poetas e outros. O amor sexual, assim como outras formas de amor, são apenas reflexos ou fragmentos da bem-aventurança do Brahman.

---

1 – "Svasamvedyam etad brahma kumārī-strī-sukham yathā", citado no comentário ao verso 15, capítulo I da Haṭhayogapradīpikā.

2 – Assim, todos os oito Bhāvas que começam com Sveda (suor), Stambha (imobilidade), incluindo o bem conhecido Romāñcha ou o arrepio em que os pelos ficam eriçados (Pulaka), a voz embargada (Svarabhaṅga), a palidez (Vaivarṇya), e assim por diante, são todos Sāttvicos. A objeção de um amigo indiano, de que esses Bhāvas não poderiam ser Sāttvicos, visto que Sattva era "espiritual", é um exemplo típico da dissociação do pensamento indiano causada pela educação inglesa e do perigo de traduzir os termos do sânscrito para o inglês.

3 – Não é algo Tāmāsico, como sonho ou loucura, etc.

4 – Sahodara — isto é, irmãos nascidos da mesma mãe. A bem-aventurança sexual é o reflexo (ainda que pálido em comparação) da bem-aventurança do Brahman informe, da qual é uma forma.

5 – Sāhitya Darpaṇa, Capítulo III.

Esta união da Śakti Kuṇḍalinī com Śiva no corpo do Sādhaka é aquela conjunção (Maithuna) dos Sāttvicos Pañcatattvas, que o Yoginī Tantra afirma ser "a melhor de todas as uniões para aqueles que já controlaram suas paixões" e que, assim, tornaram-se Yatis.[1] Sobre isto, o **Bṛhat Śrikrama (vide Ś.N., v. 51, adiante) diz**: "Aqueles que possuem o olho do conhecimento veem a imaculada Kalā (o 16° dígito invisível da Lua, que é a própria Tripurasundari) unida a Cidānanda sobre o Nāda. Ele é o Mahādeva, branco como um cristal puro, e é a Causa refulgente (Vimbarūpāniḍāna), e Ela é a adorável mulher de membros belos e graciosos que estão languidamente relaxados pela intensidade de Sua grande paixão."

De sua união, o néctar (Amṛta) flui, correndo em corrente ambrosial desde o Brahmarandhra até o Mūlādhāra, inundando o Kṣudra-brahmāṇḍa, ou microcosmo, e satisfazendo os Devatās de seus Cakras. É então que o Sādhaka, esquecido de tudo neste mundo, fica imerso em uma bem-aventurança inefável. Revigoramento, aumento de poder e prazer seguem-se após cada visita ao Poço da Vida.

No Cintāmaṇistava, atribuído a Śrī Śaṅkarācārya, afirma-se: "Esta mulher da família (isto é, Kuṇḍalinī), adentrando a estrada real (isto é, Suṣumṇā), repousando nos lugares sagrados (isto é, os Cakras), abraça o Supremo Esposo (Parāśiva) e faz o néctar fluir (isto é, do Sahasrāra)."

As instruções do Guru são para que se vá além do Ājñā Cakra, mas nenhuma direção especial é dada: pois, após este Cakra ter sido perfurado, o Sādhaka pode e deve, sem auxílio próprio, alcançar o Brahmasthāna, ou morada do Brahman. Acima do Ājñā, cessa a relação entre Guru e Śiṣya (Mestre e discípulo). Kuṇḍalinī, tendo atravessado os quatorze "Nós" (Granthis) — os três Liṅgas, seis Cakras e os cinco Śivas que eles contêm —, e então Ela mesma embriagada pelo néctar que flui de Parāśiva, retorna ao longo do caminho pelo qual viera até sua própria morada (Mūlādhāra).[2]

---

1 – Capítulo VI: Sahasrāropari bindau kuṇḍalyā melanam śive। Maithunaṁ paramaṁ dravyaṁ yatīnām parikīrtitam॥ Tradução: "Sobre o Bindu, acima do Sahasrāra, dá-se a união (melana) da Kuṇḍalinī com Śiva.O Maithuna (conjunção) é proclamado como a suprema substância (paramaṁ dravyaṁ) dos Yatis (renunciantes)."
2 – Quanto à prática Samaya, veja adiante, página 220 e seguintes.

Quando retorna, Ela derrama de Si mesma para dentro dos Cakras tudo o que anteriormente havia absorvido. Em outras palavras, como sua ascensão foi Layakrama (processo de dissolução), fazendo com que todas as coisas nos Cakras passassem para o estado de Laya (dissolução), seu retorno é Sṛṣṭikrama, pois Ela "recria" ou as torna novamente manifestas.

Desta forma, Ela novamente alcança o Mūlādhāra, onde tudo aquilo que já foi descrito como estando nos Cakras aparece nas posições que ocupavam antes de Seu despertar. De fato, o Jīvātmā descendente constrói para si mesmo a ideia de um mundo múltiplo e individualizado que, ao ascender, abandonara e se tornara uno com a Causa. Ela, como Consciência, absorve aquilo que sua própria Força consciente projetou.

Em suma, o retorno da Kuṇḍalinī é o reestabelecimento do Jīvātmā no mundo fenomênico do plano mais baixo do ser, após ele ter sido elevado a um estado de êxtase ou Samādhi. O Yogī, então, sabe (porque experimenta) a natureza e o estado do Espírito e seu caminho de ida e volta ao mundo Māyiko e encarnado. Neste Yoga há um processo gradual de involução do mundo grosseiro com seus elementos em direção à sua Causa.

Cada elemento grosseiro (Mahābhūta), juntamente com o elemento sutil (Tanmātra) de onde provém e o órgão de sentido conectado (Indriya), é dissolvido para o próximo nível até o último elemento, onde o Tanmātra somado a Manas são dissolvidos no Egoísmo (Ahaṁkāra), de que são as Vikṛtis. Ahaṁkāra é fundido em Mahat, a primeira manifestação da ideação criativa, e este, por fim, no Bindu, que é o Ser Supremo, Consciência e Bem-aventurança como o Brahman.

Kuṇḍalinī, quando despertada, é sentida como um intenso calor. Conforme Kuṇḍalinī ascende, os membros inferiores tornam-se inertes e frios como um cadáver; assim também ocorre com todas as partes do corpo por onde Ela passa e deixa para trás. Isso se deve ao fato de que Ela, como o Poder que sustenta o corpo como um todo orgânico, o deixa ao sair de seu centro.

Por outro lado, a parte superior da cabeça torna-se "luminosa", o que não significa um brilho externo (Prabhā), mas claridade, calor e animação. Quando o Yoga está completo, o Yogī senta-se rígido na

postura escolhida, e o único traço de calor a ser encontrado em todo o corpo está no topo da cabeça, onde a Śakti está unida a Śiva.

Assim, aqueles que são céticos podem facilmente verificar alguns dos fatos, caso tenham a sorte de encontrar um Yogī bem-sucedido que lhes permita vê-lo em ação. Poderão observar seu êxtase e a frieza do corpo, que não ocorre no caso do chamado Dhyāna Yogī, ou seja, o Yogī que opera apenas por meditação e não desperta Kuṇḍalinī. Esse frio é um sinal externo e facilmente perceptível. Sua progressão pode ser observada, indicando claramente a passagem de algo que antes fornecia calor. O corpo parece sem vida, indicando que seu poder sustentador (embora não inteiramente) o deixou. O retorno descendente da Śakti, por outro lado, é indicado pela reaproximação de calor, vitalidade e consciência normal. O processo de retorno é uma evolução do estado mais alto de realização para o ponto de partida.

BHUTA ŚUDDHI

Embora este trabalho não trate detalhadamente disso, pode-se fazer referência à Sādhana que acompanha o retorno da Kuṇḍalinī ao seu local de repouso, na prática ritual chamada **Bhūtaśuddhi, onde ascensão e descida são imaginadas apenas.**

O Sādhaka, pensando no Bīja do Ar (Vāyu Bīja) “Yaṁ”, inalando pela narina esquerda, faz Japa do Bīja dezesseis vezes. Em seguida, fechando ambas as narinas, faz Japa do Bīja sessenta e quatro vezes. Então pensa no “homem negro do pecado” (Pāp-puruṣa) no lado esquerdo do abdômen sendo ressecado (pelo ar), e exala pela narina direita (Piṅgalā), fazendo Japa do Bīja trinta e duas vezes.

O Sādhaka, então, meditando sobre o Bīja vermelho “Raṁ” no Maṇipūra, inala, faz dezesseis Japas do Bīja, fecha as narinas e faz mais dezesseis Japas. Enquanto faz o Japa, pensa que o corpo do “homem do pecado” está sendo queimado e reduzido a cinzas (pelo fogo). Depois, inala pela narina direita, faz trinta e duas Japas e medita no Chandrabīja branco “Thaṁ” (como observei anteriormente, esse bīja deveria ser com “t” cerebral (ṭ = ṭhaṁ), uma vez que está relacionado ao THA de HA-ṬHA, que significa Lua, bīja de apas/jala no seu grau mais elevado do que o vaṁ). Em seguida, inala por Iḍā, faz dezesseis Japas, fecha ambas as narinas com sessenta e quatro Japas, e exala pela Piṅgalā com trinta e duas Japas. Durante a inalação, retenção e exalação, deve considerar que um novo corpo celeste está sendo

formado pelo néctar (composto por todas as Mātṛkā-varṇas, ou poderes-sonoros, manifestados na forma Vaikharī como som letrado) caindo da "Lua". De forma semelhante, com o Bīja da água "Vaṁ", a formação do corpo é continuada, e com o Bīja "Laṁ", do Tattva coesivo da Terra (Pṛthvī), é completada e fortalecida. Por fim, com o mantra "So'ham" ("Ele eu sou"), o Sādhaka conduz o Jīvātmā de volta ao seu lugar no coração. Alguns métodos de meditação são dados no verso 51.

Kuṇḍalinī, a princípio, não permanece por muito tempo no Sahasrāra. A duração da permanência depende da força da prática do Yogī. Há então uma tendência natural (Saṁskāra) da parte de Kuṇḍalinī em retornar. **O Yogī usará todos os seus esforços para retê-La ali. No entanto, quanto mais isso for feito, mais próxima estará a ocasião em que Ela poderá ser permanentemente retida ali**.[1]

Deve-se observar que a libertação não é obtida apenas levando a Kuṇḍalinī até o Sahasrāra, e certamente menos ainda por agitá-la no Mūlādhāra ou fixando-a em qualquer dos centros inferiores. **A libertação é obtida apenas quando Kuṇḍalinī assume Sua morada permanente no Sahasrāra, de modo que Ela só retorna por vontade do Sādhaka**. Diz-se que, após permanecer algum tempo no Sahasrāra, alguns Yogins **conduzem a Kuṇḍalinī de volta ao Hṛdaya** (coração) e ali A adoram. Isso é feito por aqueles que não conseguem permanecer por muito tempo no Sahasrāra. Se a conduzirem para mais baixo que o Hṛdaya — isto é, adorando-A nos três Cakras abaixo de Anāhata —, eles não pertencem mais, segundo se diz, ao grupo de Samaya.[2]

---

1 – Grande Poder (Siddhi) é alcançado pelo homem que consegue manter a Śakti Kuṇḍalinī no Sahasrāra por três dias e três noites.

2 – Lakṣmīdhara, citado por Anantakṛṣṇa Śāstrī, op. cit., p. 71.

Assim, quando pela Sādhana preliminar a pureza da função física e mental é alcançada, o Sādhaka aprende a abrir a entrada da Suṣumṇā, que é normalmente fechada na base. Esse é o significado da afirmação de que a Serpente com suas voltas fecha o portão de Brahmā. Na base da Suṣumṇā Nāḍī e no lótus Ādhāra, a Śakti Kuṇḍalinī repousa enroscada ao redor do Liṅga, o aspecto Śiva ou Puruṣa daquele centro do Śabdabrahman, de que Ela é o aspecto Prakṛti. Kuṇḍalinī na forma de Suas emanações criativas como mente e matéria é o corpo todo em movimento, mas Ela própria permanece no Mūlādhāra ou centro da Terra como um aspecto grosseiro da Śakti em estado adormecido.

Essa é a morada normal da Śakti, que é o Śabdabrahman. Por ter-Se manifestado completamente, Ela repousa ou dorme naquilo que é grosseiro e condicionado como manifestação exterior. A força vital "residual" nesse centro ainda existe em estado latente e potencial. **Se se busca o caminho para o Yoga, o primeiro processo deve ser aquele pelo qual a Serpente é despertada de seu sono**. Em outras palavras, essa força é elevada de seu estado latente e potencial para um de atividade, e ali reunida Consigo Mesma em seu outro aspecto como a Luz Estática que brilha[1] no centro cerebral.

Kuṇḍalinī Śakti é Cit, ou Consciência, em seu aspecto criativo enquanto Poder. Sendo Śakti, é através da atividade Dela que o mundo e todos os seres nele existentes subsistem. A Prakṛti Śakti está, no Mūlādhāra, em estado de sono (Prasuptā) — isto é, uma atividade latente voltada para o exterior (Bahirmukhī). É justamente por estar nesse estado de atividade latente que, através Dela, todas as funções do mundo material exterior da vida são realizadas pelo homem.

---

1 – Por essa razão, o Sahasrāra também é chamado de Bhāloka (da raiz bha, "brilhar").

E é por essa razão que o homem está absorto no mundo, e sob o fascínio de Māyā, toma seu corpo e ego como sendo o verdadeiro Ser, girando assim pela roda da vida em seu interminável ciclo de nascimentos e mortes. Quando o Jīva pensa que o mundo é diferente de si mesmo e do Brahman, isso se dá sob a influência da Kuṇḍalinī que nele habita.

O sono Dela no Mūlādhāra é, portanto, a causa do aprisionamento dos ignorantes.[1] Enquanto Ela permanecer no lótus do Mūlādhāra — isto é, naquele estado Dela que é concomitante à aparência cósmica — essa aparência continuará existindo. Em suma, enquanto Ela dorme, o homem está no estado de vigília (Jāgrat).

Por isso, afirma-se[2] que a Śakti do iniciado está desperta, enquanto a do Paśu permanece adormecida. Assim, Ela é despertada de seu sono e, quando desperta, retorna ao Seu Senhor, que nada mais é que Ela própria em outro aspecto. O retorno Dela é, de fato, a retirada daquela atividade Dela que produz o mundo das aparências — e que, com tal retirada, desaparece.

Pois em Seu caminho ascendente, Ela absorve em Si mesma todos os Tattvas que haviam emanado Dela. A consciência individual do Yogī, o Jīvātmā, unindo-se à consciência universal em Dela, ou seja, na Kuṇḍalinī, torna-se então a consciência universal, ou Paramātmā, da qual anteriormente parecia ser diferente apenas devido à atividade criadora de mundo por parte da Kuṇḍalinī, que agora está retirada.

O estabelecimento, através Dela, do estado puro de Existência-Consciência-Bem-aventurança (Sat-Cit-Ānanda) é o Samādhi.

Em suma, Kuṇḍalinī é a representação corporal individual da grande Potência Cósmica (Śakti), que cria e sustenta o universo. Quando essa Śakti individual, manifestando-se como a consciência individual (Jīva), funde-se com a consciência do Supremo Śiva, o mundo, para tal Jīva dissolvido, deixa de existir, e a Libertação (Mukti) é alcançada.

---

1 – Śāṇḍilya Upaniṣad, Capítulo I.

2 – Kulārṇava Tantra, Capítulo V. Maṇḍalabrahmana Upaniṣad. Lá, o Tamas é destruído.

Contudo, sob a influência da Śakti Cósmica, o universo continua para aqueles que ainda não se libertaram até a Grande Dissolução (Mahāpralaya), ao final da qual o universo novamente evolui para aqueles Jīvas cujo Karma ainda não foi exaurido e que, portanto, ainda não foram libertados. O despertar e a elevação da Kuṇḍalinī ou do Kuṇḍalinī Yoga é, assim, uma forma dessa fusão do indivíduo com a consciência universal ou união dos dois, que é o objetivo final de todo sistema de Yoga indiano.

Pandit R. Anantakṛṣṇa Śāstrī afirma[1] que "o método Samaya de adoração à Śakti, chamado de Samayācāra"[2], é tratado em cinco tratados, cujos autores são os grandes sábios Sanaka, Sananda, Sanatkumāra, Vasiṣṭha e Śuka. Segue-se um resumo dos ensinamentos contidos nesses Samaya Āgamas, cada um deles nomeando seu autor:

"A Śakti ou energia, cujo desenvolvimento é o tema destes tratados, é chamada de Kuṇḍalinī. O lugar onde Ela reside é chamado de Mūlādhāra (morada original). Por meio de um desenvolvimento bem-sucedido e da manipulação dessa Śakti, alcança-se a liberação da alma. No estado ordinário, Kuṇḍalinī dorme silenciosamente no Mūlādhāra.

---

1 – Ānanda Laharī, p. 8.

2 – Este termo (Samaya) aparentemente possui significados variados. Parece estar sendo usado aqui num sentido oposto a, pelo menos, algumas formas do Kulācāra, e ainda assim é empregado nos Kaula Śāstras para denotar sua adoração com os Pañcatattva.

O primeiro propósito dos praticantes é despertar essa serpente adormecida, e isso é feito de duas maneiras:

(1) Pelo Tapas. Aqui, Tapas refere-se ao processo de Prāṇāyāma, que significa a regulação da respiração e sua retenção por períodos determinados. Esse também é o método defendido pelas Yoga Śāstras**.**

(2) Pelos Mantras. O discípulo é iniciado na recitação de certos Mantras, que ele deve repetir um número fixo de vezes em horários específicos do dia, sempre mantendo na mente a figura da Mūrti ou da Divindade conotada pelo Mantra que ele entoa. O mais importante desses Mantras é considerado o **Pañcadaśī**[1].

---

1 – Nota da Tradutora para o português: o **Pañcadaśī Mantra (पञ्चदशी मन्त्रः)** é um dos mantras mais sagrados e esotéricos da tradição Śrī Vidyā dentro do Śrī Vidyā Tantra, venerado sobretudo pelas escolas **Śākta**, principalmente dentro do **Tripura Upāsanā**. **Pañcadaśī (पञ्चदशी)** significa literalmente "quinze", referindo-se ao fato de o mantra conter **quinze letras (akṣaras)**. O Pañcadaśī é composto de **três grupos de cinco letras**, chamados de **Kūṭas (कूटाः)** ou **divisões**:

1. **Vāgbhava Kūṭa (वाग्भवकूटम्)** – relacionado ao plano da **Vāk (fala, expressão, conhecimento)**
2. **Kāmarāja Kūṭa (कामराजकूटम्)** – relacionado ao **amor, desejo, energia vital**
3. **Śakti Kūṭa (शक्तिकूटम्)** – relacionado à **poderosa manifestação da Śakti suprema**

O Pañcadaśī mantra tradicional, na forma de **Śrī Vidyā**, é: **"ka e ī la hrīṁ | ha sa ka ha la hrīṁ | sa ka la hrīṁ"**

Divisão por Kūṭas: **Vāgbhava Kūṭa:** ka e ī la hrīṁ | **Kāmarāja Kūṭa:** ha sa ka ha la hrīṁ | **Śakti Kūṭa:** sa ka la hrīṁ || (A última letra de cada kūṭa geralmente termina com **Hrīṁ (ह्रीं)**, considerado o **Bīja de Mahātripurasundarī**)

Significado Esotérico: O Pañcadaśī Mantra é uma representação sonora codificada da **Mahātripurasundarī**, a Deusa Suprema da Śrī Vidyā. Ele representa a união de **Cit (Consciência)** com **Śakti (Energia)** em seus aspectos de **conhecimento**, **desejo** e **ação**. Cada akṣara (letra) carrega significados ocultos relacionados ao **Tattva Śakti**, aos **Cakras**, aos **Lokas** e às diferentes camadas da **Consciência Cósmica**.

Quando, então, Ela é assim despertada, a Kuṇḍalinī ascende desde **(1) o Mūlādhāra**, onde estava adormecida, até o centro superior seguinte, chamado **(2) Svādhiṣṭhāna** (seu próprio lugar). De lá, com grande esforço, essa Śakti é conduzida às seguintes regiões em ordem ascendente regular: **(3) Maṇipūra** (pleno de raios); **(4) Anāhata** (som, não originado da colisão de corpos) — a Śakti transforma-se então em som; **(5) Viśuddhi** (lugar de pureza) — onde se torna um elemento Sāttvico puro; e **(6) Ājñā** (a-jñā, pequeno conhecimento). Neste estágio, pode-se dizer que o praticante já alcançou o comando sobre essa Śakti, que agora se lhe apresenta, ainda que por um breve momento, na forma de um clarão de relâmpago.

A passagem da Kuṇḍalinī desde o Mūlādhāra, através desses centros de energia até o Ājñā, constitui a primeira parte da ascensão. O discípulo que empreende essa prática deve passar por um curso de Upāsanā (contemplação e adoração da Deidade prescrita) e Mantra Japa (recitação de encantamentos)[1], no qual será iniciado por seu Guru (mestre e guia).

Os seis centros de energia enumerados de Mūlādhāra a Ājñā, unidos por linhas retas imaginárias, formam um triângulo duplo — um hexagrama, a estrela de seis pontas — que é chamado no sânscrito de Śri Cakra. O centro de Anāhata (o coração) é o ponto crítico no curso dessa ascensão, razão pela qual muito se escreveu nos Āgamas sobre esse centro.

Esses centros no corpo humano (Piṇḍāṇḍa) têm suas correspondências nos planos cósmicos, e cada um possui sua própria qualidade, ou Guṇa, e uma Divindade Presidencial. Quando o discípulo ascende de centro em centro, ele atravessa os Lokas correspondentes, ou planos cósmicos. A tabela seguinte fornece as correspondências, o Guṇa e a Deidade Presidente:

(Veja tabela na próxima página)

---

1 – Nesta e em outras citações do Paṇḍit, os equivalentes ingleses para os termos sânscritos são inadequados, como era de se esperar de alguém para quem o inglês não é sua língua nativa.

Nº	Centro Psíquico no Corpo Humano	Loka, ou Plano Cósmico	Guṇa, ou Qualidade	Deidade Presidencial
1	Mūlādhāra (quando a Śakti é despertada)	Bhuvarloka	Tamas	Agni (Fogo)
2	Svādhiṣṭhāna	Svarloka	Tamas	
3	Maṇipūra	Maharloka	Rajas	Sol
4	Anāhata	Janaloka	Rajas	Sol
5	Viśuddhi	Tapoloka	Sattva	Lua
6	Ājñā	Satyaloka	Sattva	Lua

"Se alguém morrer após atingir qualquer um desses estágios, ele renasce novamente, possuindo todas as vantagens dos estágios já alcançados; assim, um homem morre após conduzir a Śakti até o Anāhata; em sua próxima vida, ele começa exatamente de onde parou e conduz a Śakti adiante a partir do Anāhata.

"Essa aspiração de unificar a própria alma com o Eterno tem sido considerada por alguns como uma tentativa de origem Tāmasa de livrar-se de todo o Tamas e Rajas presentes nele. Portanto, diz-se que o aspirante nos dois primeiros estágios possui mais Tamas do que nos estágios seguintes, estando assim no estágio Tāmasico, que é presidido por Agni. Nos dois estágios seguintes, ele é igualmente considerado no estágio Rājāsico, presidido pelo Sol. Nos dois estágios seguintes, encontra-se no estágio Sāttvico, presidido pela Lua, a Deidade que é atribuída a um plano mais elevado que o Sol e Agni. Mas é importante notar que o aspirante não alcança o Sattva puro até passar ao Sahasrāra, e que Tamas, Rajas e Sattva, referidos na tabela anterior, são apenas relativos e não possuem comparação com sua acepção comum.

"Kuṇḍalinī é a forma mais grosseira da Cit, o vigésimo quarto Tattva, que reside no Mūlādhāra; mais adiante teremos que tratar dela em detalhe ao abordarmos a segunda parte da ascensão do aspirante. Esta Kuṇḍalinī, assim que é despertada, encontra-se no estágio de Kumārī (menina). Ao alcançar o Anāhata, ela atinge o estágio de Yosit (maturidade feminina). Daí a indicação de que este é o passo mais difícil e importante da ascensão. O próximo estágio é no Sahasrāra, do qual falaremos posteriormente, e a Śakti nesse estágio é chamada de Pativratā (devotada ao esposo). Veja Taittirīya Āraṇyaka, I. 27. 12.

“A segunda parte da ascensão da Kuṇḍalinī consiste de apenas um único passo: a Śakti deve ser levada ao Sahasrāra a partir do Ājñā, onde a havíamos deixado. O Sahasrāra (literalmente, um lótus de mil pétalas) forma em si o Śrīcakra. A descrição deste local, em sânscrito, é difícil demais para ser satisfatoriamente vertida para o inglês. No Sahasrāra, onde há um certo plano de brilho conhecido como Candra Loka (o mundo do néctar), neste local, na união entre o Sat (Sadāśiva) e a Cit, o vigésimo quinto e o vigésimo quarto Tattvas. A Cit, ou Śuddha Vidyā, também é chamada de Sadākhyā, a 16ª Kalā da Lua. Esses dois Tattvas estão sempre em união, e esta própria união é considerada o vigésimo sexto Tattva. É justamente essa união de Sat e Cit que é o objetivo do aspirante. A Kuṇḍalinī que foi conduzida por todo o caminho até o Sahasrāra deve fundir-se nesta união; este é o fim da jornada do aspirante; ele agora desfruta da própria bem-aventurança (Paramānanda).

“Mas esta Kuṇḍalinī não permanece no Sahasrāra por muito tempo. Ela sempre tende a retornar, e de fato retorna à sua posição original. O processo deve ser repetido pelo aspirante várias vezes, até que a Śakti estabeleça uma permanência definitiva junto a seu Pati (esposo) — ou seja, Sadāśiva —, ou até que a união de Sadāśiva e Cit esteja completa, e ela se torne Pativratā, como já mencionado. O aspirante torna-se então um Jīvan-mukta, ou seja, Sattva puro. Ele não está mais consciente desta limitação material da alma. Tudo é alegria, e é o próprio Eterno. Veja os versos 9 e 10. Isso é muito do Samayācāra.

“Agora, sobre os outros métodos da adoração Śākta; os Kaulas adoram a Kuṇḍalinī sem despertá-la de seu sono no Mūlādhāra[1], que é chamado de Kula; e, portanto, os Kaulas (em sânscrito: Ku = terra, Pṛthvī; logo Mūlādhāra).

---

1 – Uma afirmação do mesmo autor na p. 85 está em aparente contradição com esta. Lá, ele diz, citando Lakṣmīdhara: **"Os Kaulas que adoram a Kuṇḍalinī no Mūlādhāra não têm outro objetivo senão despertá-la de seu sono. Quando isso é feito, eles acreditam ter alcançado seu objetivo, e ali param. Em suas próprias palavras, os Kaulas têm o Nirvāṇa sempre ao seu alcance."**

"Além do Mūlādhāra eles não ascendem; **seguem o Vāmācāra ou magia negra**,[1] e obtêm seus objetivos temporais e deleitam-se; eles não são libertos do ciclo de nascimento e morte e não vão além desta terra. **Mais ainda, os Kaulas estão agora tão degradados que abandonaram totalmente a adoração da Kuṇḍalinī no Mūlādhāra, entregando-se a práticas extremamente desumanas, que estão longe de ser divinas**.[2]

"**Os Mishras estão muito acima dos Kaulas**. Eles executam todos os Karmas, **adoram a Devī ou Śakti nos elementos**, como o sol, o ar, etc., e fazem **Upāsanā com Yantras** feitos de ouro ou outros metais. Eles **adoram a Kuṇḍalinī**, despertam-na, e tentam conduzi-la adiante. Alguns dos adoradores Mishra elevam-se até o Anāhata.

Aprendemos pelos comentaristas que todo esse assunto da adoração à Śakti é tratado em detalhe no *Taittirīya Āraṇyaka* (primeiro capítulo). Alguns deles até mesmo citam esse Āraṇyaka para apoiar suas explicações. Este assunto é vasto e muito difícil. Não é possível para alguém que não seja um grande Guru de vasto aprendizado e muita experiência pessoal[3] compreender as intrincadas minúcias do tema; grandes obras já foram escritas sobre cada um dos pontos individuais na ascensão do aspirante através dos centros psíquicos."[4]

---

1 – "Vāmācāra" não é "magia negra", o equivalente mais próximo em sânscrito para isso seria Abhicāra. Pode ter havido, como afirma o Mahākāla Saṁhitā (Ullāsa II), alguns Kaulas que, como os Vaidikas, buscavam prazer neste mundo e no próximo, e não a libertação (Aihikārtham kāmayanti amṛte ratim na kurvanti). Mas afirmar de modo categórico que os Kaulas como um todo não despertam a Kuṇḍalinī nem a conduzem ao Sahasrāra é incorreto. Pūrṇānanda Svāmī, o autor do texto (S.N.) aqui traduzido, era ele mesmo um Kaula, e todo o objetivo do seu trabalho é garantir a Libertação (Mokṣa).

2 – O Pandit aqui claramente adota a opinião de Lakṣmīdhara, um seguidor da chamada escola Samaya, e oponente dos Kaulas. Se (como provavelmente é o caso) "desumano" é a expressão do Pandit para descrever a filosofia Kaula, ela é inadequada. Houve comunidades Kaulas muito diferentes entre si ao longo da história, com práticas e visões diversas, por exemplo: Brahma Kaulas e Kāpālikas. Para os rituais aos quais o Pandit se refere como "Śakti e Śākta" (Nome Secreto), veja mais detalhes na obra correspondente.

3– Aqui concordo plenamente com meu distinto amigo o Pandit.

4 – Veja a edição dele, Ānandalaharī, páginas 8 a 18.

"**Os seguidores do grupo Samaya estão proibidos de adorar a Devī no Macrocosmo**. Eles devem adorá-la em um dos Cakras dentro do corpo humano, escolhendo aquele centro que sua prática e capacidade lhes permite alcançar. Devem contemplar a Devī e seu Senhor Śiva como: **(1)** possuindo a mesma morada (*Adhiṣṭhānasāmya*), **(2)** ocupando a mesma posição (*Avasthānasāmya*), **(3)** desempenhando as mesmas funções (*Anuṣṭhānasāmya*), **(4)** possuindo a mesma forma (*Rūpa*), e **(5)** tendo o mesmo nome (*Nāma*).

"Assim, ao adorar a Devī no Ādhāracakra, Śiva e Śakti **(1)** têm o Mūlādhāra como sua sede, **(2)** ambos ocupam a posição de dançarinos, **(3)** ambos juntos executam a função de criação do universo, **(4)** ambos são de cor vermelha, **(5)** Śiva é chamado de Bhairava e a Śakti de Bhairavī.

"Da mesma forma para os outros Cakras mencionados nas ślokas anteriores. Este é o caminho que os iniciantes devem praticar. Os estudantes avançados adoram a Devī no Sahasrāra e não nos centros inferiores. Como é feita a adoração no Sahasrāra?

"**O adorador deve fixar sua atenção em Baindava**, que é o local onde reside o sempre existente **26º Tattva — a união de Śiva e Śakti**. Ele está acima dos 25 Tattvas e está situado no ***Candramaṇḍala*** (a esfera da lua) no Sahasrāra. Ele deve contemplar essa unidade e identificar-se com ela. Isso mostra que **aqueles que praticam Pūjā externa (*Bāhya Pūjā*), ou que adoram no mundo exterior, não pertencem à escola Samaya**. Assim, em relação à identificação de si mesmo com a união de Śiva e Śakti no Baindava recém-mencionado, existem dois caminhos para realizá-lo: um é conhecido como o caminho quádruplo (*fourfold path*), e o outro o caminho sêxtuplo (*sixfold path*). Estes devem ser aprendidos com o Guru.

"Um noviço na escola Samaya deve seguir o seguinte curso:

(1) Deve nutrir o máximo respeito e confiança em seu Guru. **(2)** Deve receber o Pañcadaśī Mantra de seu Guru e entoá-lo (repeti-lo) de acordo com as instruções, com conhecimento de seu Ṛṣi (vidente), métrica (*Chandas*) e da Deidade (*Devatā*).[1] **(3) No oitavo dia da quinzena brilhante do mês de Āśvayuja, durante o Mahānavamī, deve, à meia-noite**, prostrar-se aos pés do Guru, quando este, então, se agradando, o iniciará em algum Mantra e na verdadeira natureza dos seis Cakras e do caminho sêxtuplo da identificação.

"Depois de assim qualificado, o Senhor Mahādeva[2] lhe concederá o conhecimento ou a capacidade de ver sua alma interior... Então a Kuṇḍalinī desperta e, subitamente, sobe até o Maṇipūra, tornando-se visível ao devoto-praticante. A partir daí, ele deve conduzi-la lentamente aos Cakras superiores um após outro, e ali realizar a adoração prescrita, e Ela lhe aparecerá com maior clareza. Quando o Ājñācakra é atravessado, a Kuṇḍalinī rapidamente se lança como um relâmpago até o Sahasrāra, e entra na Ilha das Joias cercada pelas árvores Kalpa no Oceano de Néctar, unindo-se com Sadāśiva ali, e O desfrutando.

"O praticante não deve agora esperar fora do véu[3] até que Kuṇḍalinī retorne ao Seu próprio lugar, e em Seu retorno continue o processo até que Ela se una para sempre com Sadāśiva no Sahasrāra, sem nunca mais retornar.

---

1 – O Ṛṣi (Rishi) do Mantra é aquele a quem ele foi primeiramente revelado; o chandaḥ (metro) é aquele no qual ele foi primeiramente pronunciado por Śiva; e o devatā é o significado (artha) do mantra enquanto śabda (som). O artha (significado) é quíntuplo: Devatā (a Deidade); Adhidevatā (a divindade preside sobre o fenômeno); Pratyadhidevatā (a contraparte ou aspecto reflexo da divindade); Varṇādhidevatā (o aspecto regente das letras ou fonemas do mantra); Mantrādhidevatā (a divindade específica do próprio mantra enquanto energia sonora).

2 – Śiva o inicia no conhecimento de Brahman. Assim, Śiva é considerado o Mestre dos Gurus Espirituais (Ādīnātha).

3– Este ponto, bem como outros detalhes dessa descrição, eu não sigo. Quem é que está esperando do lado de fora do véu? O Jīva, conforme o caso apresentado, já está dentro. Se houver de fato um véu, o que ele é?

“O processo anteriormente descrito e outros de natureza similar sempre foram mantidos em segredo; ainda assim, o comentarista diz que, por compaixão para com seus discípulos, ele deu aqui um esboço do método.

“Mesmo na mera expectativa do retorno da Kuṇḍalinī do Sahasrāra, o aspirante sente o Brahmānanda (bem-aventurança do Brahma). Aquele que uma vez levou a Kuṇḍalinī ao Sahasrāra é conduzido a desejar nada além de Mokṣa (Liberação), se não tiver outro desejo. Mesmo que qualquer praticante Samaya tenha expectativas mundanas, ele ainda assim deve adorar apenas no microcosmo.

“‘*Subhagodayā*’ e outras obras famosas sobre Śrīvidyā dizem que o praticante deve concentrar sua mente na Devī que reside no *Sūryamaṇḍala* (o disco solar), e assim por diante. Essa afirmação não é inconsistente com o ensinamento contido neste livro, pois o *Sūryamaṇḍala* referido aplica-se ao *Piṇḍāṇḍa* (microcosmo), e não ao *Brahmāṇḍa* (macrocosmo). Da mesma forma, todos os versos que defendem a adoração externa devem ser aplicados aos objetos correspondentes no Piṇḍāṇḍa."[1]

A última, mais elevada e mais difícil forma de Yoga é o Rāja Yoga. Por meio de **Mantra**, **Hatha** e **Laya Yoga**, o praticante, pela aquisição gradual de pureza, torna-se apto para o Savikalpa Samādhi. É somente por meio do Rāja Yoga que ele pode alcançar o Nirvikalpa Samādhi. O primeiro Samādhi ou Êxtase é aquele no qual, a menos que seja aperfeiçoado, há um retorno ao mundo e à sua experiência. Isso não ocorre no Samādhi do Rāja Yoga, no qual não existe o menor vestígio de apego ao mundo e, portanto, não há retorno, mas unidade eterna com o Brahman.

---

1 – Comentário sobre o Ānandalaharī, editado por Pandit R. Anantakrishna Śāstri, p. 85 et seq. (e seguintes), que acrescenta: **"Para detalhes completos desses princípios, veja a 'Śuka Saṁhitā', uma das cinco Saṁhitās do grupo Samaya**

"Os três primeiros tipos de Yoga preparam o caminho para o quarto.[1] No Samādhi do Mantra Yoga, o estado de Mahābhāva é alcançado, marcado por imobilidade e silêncio. No Samādhi do Hatha Yoga, a respiração cessa e, para a experiência externa, o Yogī fica sem sinal de animação e como um cadáver. No Samādhi do Laya Yoga descrito neste livro, o Yogī não tem consciência externa e também está imerso no Oceano de Bem-aventurança. O Samādhi do Rāja Yoga é completo (Cit-svarūpa-bhāva) e a Libertação final (Nirvikalpa).[2]

Diz-se que há quatro estados de desapego (Vairāgya) do mundo[3] correspondentes aos quatro Yogas, sendo a forma mais branda de Vairāgya característica do primeiro, o Mantra Yoga, e o grau máximo de desapego sendo a marca do Yoga mais elevado, o Rāja Yoga. Outra distinção é a proeminência dada ao lado mental. Todo Yoga lida com práticas mentais, mas isso se aplica especialmente ao Rāja Yoga, que foi descrito[4] como a discriminação do real do irreal, ou seja, o discernimento do infinito e eterno em oposição ao finito e transitório pela razão, com a ajuda dos Upaniṣads e dos sistemas reconhecidos de Filosofia."

---

1 – Rāja-Yoga, por Swāmī Dayānanda, publicado pela Shri Bhārata Dharma Mahāmaṇḍala, Benares.
2 – Ibid., 19, 20.
3 – Mṛdu (intermitente, vago e fraco), Madhyama (mediano), Adhimātra (grau elevado, quando o prazer mundano chega a se tornar fonte de dor), Para (o mais alto, quando a mente se afasta completamente dos objetos mundanos e não pode ser trazida de volta a eles sob nenhuma circunstância).
4 – Ibid., 5.

O leitor inglês não deve, contudo, identificar isso com mera filosofia teórica. Trata-se do exercício da Razão por aqueles que são moralmente puros e intelectualmente grandiosos, nas condições e sujeito à disciplina anteriormente descrita, com Vairāgya (Desapego) ou Renúncia. No homem de Conhecimento (Jñānī), a Buddhi (Razão) governa plenamente. O Rāja Yoga compreende dezesseis divisões. Existem sete variedades de Vichāra (raciocínio) em sete planos de conhecimento (Bhūmikās) chamadas: **1.** Jñānādā; **2**. Sannyāsadā; **3**. Yogadā; **4.** Lilomukti; **5.** Satpadā; **6.** Ānandapadā; e **7.** Parātparā[1].Praticando nelas, o Rāja-Yogī gradualmente e efetivamente executa os dois tipos de Dhāraṇā[2], ou seja: **1**. Prakṛtyāśraya (baseada na Natureza), **2**. Brahmāśraya (baseada em Brahman).Há três tipos de Dhyāna, pelos quais o poder da autorrealização (Ātmapratyakṣa) é produzido. Existem quatro formas de Samādhi. Há também três aspectos de Brahman, a saber: **1. Seu aspecto grosseiro**, como imanente no universo, conhecido como o Virāt Puruṣa**. 2. Seu aspecto sutil**, como o Senhor (Īśvara), criador, preservador e dissolvedor de tudo isso. 3. O **aspecto supremo**, além disso, chamado Sacchidānanda. O Rāja Yoga estabelece diferentes modos de Dhyāna para esses três aspectos[3]. Das quatro formas de Samādhi conquistadas por esses exercícios, nas duas primeiras (Savichāra), ainda há uma conexão sutil com o trabalho consciente ou com o poder de Vichāra (raciocínio, discernimento), mas as duas últimas são além disso, ou seja, Nirvichāra. Ao atingir este quarto estado, o Rāja-Yogī alcança a Libertação (Jīvanmukti) mesmo vivendo no corpo, e fica livre do depósito de Karma (Karmaśaya)[4]. Em uma visão geral, é somente pelo Rāja Yoga que esse Nirvikalpa Samādhi é alcançado.

---

1 – Similarmente, existem **sete Bhūmikās**, ou **planos de Karma**, a saber: **Vividhiṣā** ou **Śubhecchā** (o desejo auspicioso), **Vicāraṇā** (investigação), **Tanumānasaḥ** (mente sutilizada), **Sattāpatti** (obtenção da Verdade), **Asaṁsaktti** (não-apego), **Padārthabhāvinī** (visualização direta dos objetos da Realidade), **Turīyagā** (entrada no estado transcendental). E também existem **sete planos de adoração (Upāsanā Bhūmikās)**, a saber: **Nāmapara** (concentração nos nomes divinos), **Rūpapara** (concentração nas formas divinas), **Vibhūtipara** (concentração nos poderes ou glórias da divindade), **Śaktipara** (concentração na energia divina), **Guṇapara** (concentração nas qualidades divinas), **Bhāvapara** (concentração nos estados de sentimento ou emoção devocional), **Svarūpapara** (concentração na própria essência do Ser).

2 – Veja p. 207, ante (ou seja, mencionado anteriormente).

3 – Rāja-Yoga, por Dayānanda Swāmī, p. 19.

4 – "O conjunto dos Saṁskāras kármicos em seu estado de semente (Bīja)."

VII

BASES TEÓRICAS DESTE YOGA

Este Yoga tem sido amplamente afirmado. A revisão a seguir não pretende ser exaustiva, pois a literatura relacionada à Kuṇḍalinī e ao Laya Yoga é muito extensa, mas inclui apenas uma breve referência a algumas das Upaniṣads e Purāṇas que chegaram ao meu conhecimento, e das quais fiz anotações enquanto trabalhava nesta obra.[1]

Estabelece-se, no entanto, de forma clara, que esta doutrina concernente aos Cakras, ou a partes dela, encontra-se também em outros Śāstras além dos Tantras, embora as referências, em alguns casos, sejam tão curtas que nem sempre é possível afirmar com certeza se se está tratando da matéria no mesmo sentido de Yoga que nesta obra traduzida ou como formas de adoração (Upāsanā). Deve-se notar, a este respeito, que **Bhūtaśuddhi é um rito considerado uma preparação necessária para a adoração (pūjā) de uma Deva**.[2] É evidente que, se entendermos Bhūtaśuddhi aqui como significando a prática de Yoga descrita, então, com exceção do Yogī especialista neste Yoga, ninguém seria competente para realizar adoração alguma. Pois somente o Yogī realizado (Siddha) pode realmente levar a Kuṇḍalinī ao Sahasrāra. Neste Bhūtaśuddhi ordinário, portanto, o processo é puramente mental ou imaginário e, por conseguinte, constitui uma forma de adoração ou Upāsanā, e não de Yoga. Além disso, como forma de adoração, o Sādhaka pode, e de fato faz, adorar seu Iṣṭadevatā em várias partes de seu corpo. Isso, novamente, faz parte da Upāsanā. Alguns dos Śāstras, entretanto, a seguir mencionados, claramente se referem ao processo de Yoga, e outros parecem fazê-lo.

---

1 – Existem muitas outras [referências]. Algumas delas foram gentilmente fornecidas a mim por Mahāmahopādhyāya Ādityarāma Bhattācārya e também foram inseridas.
2 – Veja o Taranga I do Mantramahodadhiḥ: Devarcā-yogyatā-prāptyai | bhūtaśuddhiṁ samācaret, (tradução: “Para alcançar a aptidão para a adoração de uma Deidade, deve-se realizar a purificação dos elementos (Bhūtaśuddhi).”)

Nas chamadas Upaniṣads mais antigas,[1] há menção de certos assuntos que são mais explicitamente descritos nas que os orientalistas ocidentais consideram de data posterior. Assim, encontramos referência aos quatro estados de consciência – vigília, e assim por diante; às quatro envolturas (kośas); e à cavidade do coração como um centro da "alma".

Como já foi afirmado, **nas escolas indianas o coração era considerado a sede da consciência em vigília**. O coração expande-se durante a vigília e contrai-se no sono. Nele, durante o sono com sonhos (Svapna), os sentidos externos são retraídos, embora a faculdade representativa permaneça desperta; até que, no sono sem sonhos (Suṣupti), ela também se recolhe.

Há também referência às 72.000 Nāḍīs; à entrada e saída do Prāṇa através do Brahmarandhra (acima do forame de Monro e da comissura média); e à "respiração" por uma dessas Nāḍīs. Estes pontos, em certa medida, provavelmente envolvem a aceitação de outros elementos doutrinários não explicitamente declarados.

Assim, a referência ao Brahmarandhra e ao "único nervo" implica o eixo cerebroespinal com sua Suṣumṇā, através da qual, somente, o Prāṇa passa para o Brahmarandhra (**topo da cabeça**, na área correspondente à **fontanela anterior**); razão pela qual, aparentemente, a própria Suṣumṇā é referida na Śiva-saṁhitā como o Brahmarandhra. A libertação é finalmente realizada por meio do "conhecimento", que, como afirma a antiga Aitareya Āraṇyaka, "é o Brahman".[2]

---

1 – For some references from the older Upanishads, see an article by Professor Rhys Davids in J.R.A.S., p. 71 (January, 1899), "Theory of Soul in Upanishads". See also my "Principles of Tantra," referring amongst others to Prashna Upanishad, III. 6, 7.
2 – P. 236 (edited by Arthur Barriedale Keith) of "Anecdota Oxoniensia".

O Haṁsa Upaniṣad[1] começa com a afirmação de que o conhecimento ali contido deve ser comunicado apenas ao brahmacārī de mente pacífica (śānta), autocontrolado (dānta) e devotado ao guru (gurubhakta). Nārāyaṇa, o comentarista, que cita, entre outras obras, o compêndio tântrico conhecido como Śāradā Tilaka, descreve a si mesmo como "aquele cujo único apoio é a Śruti[2]" (Nārāyaṇena śrutimātrapajīvinā).

O Upaniṣad (§4) menciona, pelo nome, os **seis cakras**, bem como o **método de elevação do** vāyu **a partir do** Mūlādhāra, ou seja, o Kuṇḍalinī Yoga. O Haṁsa (**isto é, o** jīva) é declarado como estando situado no lótus de oito pétalas abaixo do Anāhata[3] (§7), onde o Iṣṭadevatā é adorado. **Esse lótus possui oito pétalas**, com as quais estão associadas determinadas vṛttis (modificações mentais):

Na pétala oriental (Leste) está associada a inclinação virtuosa (puṇya mati). **Na sudeste**, o sono (nidrā) e a preguiça (ālasyā). **Na sul,** a crueldade ou maldade (krūra mati). **Na sudoeste**, a inclinação pecaminosa (pāpa manīṣā). **Na oeste**, as más qualidades gerais ou deficiências (kṛḍā). **Na noroeste**, a intenção de movimento ou ação (gamanādau buddhi). **No norte**, o apego e o contentamento prazeroso (rati e prīti). **No nordeste**, a apropriação manual de objetos (dravyagrahaṇa)[4]. **No** centro desse lótus está o desapego (vairāgya). **Nos** filamentos, encontra-se o estado de vigília (jāgrat-avasthā); **no** pericarpo, o estado de sono (svapna); e **no** caule, o sono profundo sem sonhos (suṣupti). **Acima do lótus** está o "lugar sem apoio" (nirālamba pradeśa), que corresponde ao estado de turīya.

---

1 – Upaniṣadām Samucchchayaḥ: Ānandāśrama Series, Vol. XXIX, p. 593.
2 – O Tantra, como qualquer outro śāstra indiano, afirma ter base nos Vedas.
3 – Este lótus é comumente confundido com o Anāhata. Este último é um cakra localizado na coluna vertebral; o lótus de oito pétalas está na região do coração (Hṛd) no corpo.
2 – Literalmente: "tomada de coisas" (taking of things). A tradução desta e de algumas outras vṛttis é provisória (tentative). Não é fácil, em todos os casos, entender o significado exato ou encontrar um equivalente preciso em inglês.

O comentarista Nārāyaṇa afirma que as vṛttis das pétalas estão descritas no Adhyātmaviveka, o qual as atribui aos diferentes lótus. No trecho citado da Haṁsa Upaniṣad, esses estados, ou alguns deles, parecem estar reunidos no centro de meditação sobre o iṣṭadevatā.

No §9, são mencionados **dez tipos de sons (nāda)**, os quais têm efeitos físicos definidos, tais como transpiração, tremores, entre outros. Por meio da prática do décimo tipo de nāda, afirma-se que se alcança o brahmapada.

O Brahma Upaniṣad[1], no verso 2, menciona o umbigo (nābhi), o coração (hṛdaya), a garganta (kaṇṭha) e a cabeça (mūrdhā) como locais (sthāna) "onde os quatro quadrantes do Brahman brilham". O comentarista Nārāyaṇa diz que, pela menção desses quatro locais, a Brahmopaniṣad indica que esses são os centros a partir dos quais o Brahman pode ser atingido, de acordo com o método ali prescrito[2]. Faz-se referência aos lótus nesses quatro locais, e a **mente é mencionada como a "décima porta"** (daśama dvāra), sendo que as outras nove aberturas correspondem aos **olhos**, **ouvidos**, **narinas** e assim por diante.

O Dhyānabindu Upaniṣad[3] refere-se à escuta dos sons de Anāhata pelo yogī (v.3). A Upaniṣad instrui que a meditação durante a inspiração (pūraka) deve ser feita no umbigo, visualizando o Mahāvīra, com quatro braços e a cor da flor de cânhamo (ou seja, Viṣṇu). Durante a kumbhaka, a meditação deve ser feita no coração sobre o Brahmā vermelho, sentado sobre um lótus. Com a expiração (recaka), o praticante deve contemplar o de três olhos (Rudra) na testa. O lótus mais inferior possui oito pétalas; o segundo tem sua cabeça voltada para baixo; o terceiro, que é composto por todos os devatās (sarvadevamaya), assemelha-se a uma flor de bananeira (vv.9–12). No verso 13, a meditação é dirigida a cem lótus com cem pétalas cada, e então ao Sol, à Lua e ao Fogo. É o Ātmā que desperta o lótus e, levando a bīja dele, vai para a Lua, o Fogo e o Sol.

---

1 – Ānandāśrama Series, Vol. XXIX, p. 325.
2 – Observe-se que os dois centros inferiores tamásicos não são aqui mencionados.
3 – Ibid., p. 262.

O Amṛtanāda Upaniṣad[1] refere-se aos cinco elementos e, acima deles, à ardhamātrā, isto é, ao Ājñā (vv.30, 31). Os elementos aqui são aqueles presentes nos cakras, pois o verso 26 fala da entrada aérea no coração (entrada do vāyu tattva). Acima disso está o portão da liberação (mokṣadvāra). No verso 25, afirma-se que o prāṇa e manas percorrem o caminho que o yogī vê (paśyati), o que, segundo o comentarista, refere-se à maneira como o prāṇa entra e sai pelo Mūlādhāra, e assim por diante. Ele também descreve alguns processos de Haṭha Yoga.

O Kṣurikā Upaniṣad[2] fala das 72.000 nāḍīs, incluindo Iḍā, Piṅgalā e Suṣumnā (vv.14, 15). Todas essas, com exceção da Suṣumnā, podem ser “servas do Dhyāna Yoga”. O verso 8 orienta o sādhaka a "adentrar o nāda branco e muito sutil (nādī?) e a conduzir o prāṇa vāyu através dela"; além de recomendar a prática de pūraka, recaka, kumbhaka e os métodos do Haṭha Yoga. O comentarista Nārāyaṇa, no v.8, observa que a kuṇḍalinī deve ser aquecida pelo fogo interno e então colocada dentro da brahma-nāḍī, para o que se deve empregar a Jālandhara Bandha.

O Nṛsiṁhapūrvatāpaniya Upaniṣad[3], no capítulo V, v.2, menciona o Sudarśana (aparentemente o Mūlādhāra), transformando-o em lótus de seis, oito, doze, dezesseis e trinta e duas pétalas, respectivamente. Isso corresponde ao número de pétalas atribuído a cada lótus neste texto, com exceção do segundo. Considerando-o como Svādhiṣṭhāna, o segundo lótus deveria ter dez pétalas.

Aparentemente, essa divergência se deve ao número de letras no mantra atribuído a esse lótus. No lótus de seis pétalas, corresponde ao mantra de seis letras de Sudarśana; no de oito pétalas, o mantra de oito letras de Nārāyaṇa; e no de doze pétalas, o mantra de doze letras de Vāsudeva. No lótus de dezesseis pétalas, temos as dezesseis kalās (vogais) sonorizadas com bindu ou anusvāra. O lótus de trinta e duas pétalas (Ājñā) é, na realidade, de duas pétalas, porque há dois mantras ali (cada um de dezesseis letras), de Nṛsiṁha e sua Śakti.

---

1 – Op. cit., 48. A Amṛtabindu Upaniṣad, na p. 71, trata de forma geral sobre Yoga.
2 – Ibid., Vol. XXIX, p. 145.
3 – Ānandāśrama Edition, Vol. XXX, p. 61.

O sexto capítulo do **Maitrī Upaniṣad**[1] fala das nāḍīs, e em particular da Suṣumnā; a perfuração dos maṇḍalas do Sol, da Lua e do Fogo (cada um dentro do outro, sattva no fogo e sattva acyuta); também menciona Amānā, outro nome para Unmanī.

Tanto o **Yogatattva Upaniṣad**[2] quanto o **Yogaśikhā Upaniṣad**[3] fazem referência ao Haṭha Yoga, sendo que a última fala sobre o fechamento da "**porta interior**", a abertura do portão da Suṣumnā (ou seja, com a entrada da Kuṇḍalinī na brahmadvāra) e a perfuração do Sol. O **Rāmatāpaṇīya Upaniṣad**[4] refere-se a diversos processos de Yoga e Tantra, como āsana, dvārapūjā, pīṭhapūjā, além de mencionar expressamente o **bhūtaśuddhi**, que, como já explicado, é a **purificação dos elementos nos cakras, seja como processo imaginativo ou real, com o auxílio da Kuṇḍalinī**.

Eu também já citei nas notas, passagens do **Śāṇḍilya Upaniṣad** do **Atharvaveda**, do **Varāha** e do **Yogakuṇḍalī Upaniṣad** do **Kṛṣṇa Yajurveda**, da Maṇḍala Brāhmaṇa Upaniṣad do **Śukla Yajurveda**, e do **Nādabindu Upaniṣad** do **Ṛgveda**[5].O grande **Devī Bhāgavata Purāṇa** (VII.35, XI.8) menciona, em um relato completo, os seis cakras ou lótus, a elevação da Kuṇḍalinī (ali chamada de parādevatā) no Mūlādhāra, da maneira aqui descrita, unindo o jīva por meio do Haṁsa Mantra; o bhūtaśuddhi; a dissolução dos tattvas grosseiros em tattvas sutis, encerrando-se com o mahat em prakṛti, e māyā em ātmā. O dharā maṇḍala é mencionado, junto com outros maṇḍalas descritos na forma aqui apresentada. Os bījas da Pṛthvī e de outros tattvas são indicados. Há também uma alusão à destruição do "homem do pecado" (pāpa puruṣa), em termos semelhantes aos encontrados no **Mahānirvāṇa Tantra** e outros Tantras. Uma notável dhyāna sobre a prāṇaśakti pode ser encontrada neste capítulo, que lembra muito a que é dada no **Prapañcasāra Tantra**[6].

---

1 – Vol. XXIX da mesma edição, p. 345; ver também pp. 441, 450, 451, 458 e 460.
2 – Mesma edição, Vol. XXIX, p. 477.
3 – Ibid., p. 483; e quanto à passagem da Kuṇḍalinī através do brahmadvāra, ver p. 485.
4 – Ānandāśrama Edition, Vol. XXIX, p. 520.
5 – Essas Yoga Upaniṣads foram recentemente traduzidas como parte do livro "Thirty Minor Upanishads", por K. Nārāyaṇasvāmī Aiyar (Theosophical Society of Madras, 1914).
6 – Ver capítulo XXXV, Vol. III de "Tāntrik Texts".

O **Liṅga Purāṇa**, Parte I, capítulo LXXV, menciona os cakras com suas diferentes pétalas, cujos nomes são dados pelo comentarista. O texto diz que Śiva é nirguṇa, mas, para benefício dos homens, Ele reside no corpo com Umā, e os yogīs meditam nele nos diferentes lótus.

O capítulo XXIII do **Agni Purāṇa**, repleto de rituais e magias tântricas, também se refere ao rito de bhūtaśuddhi, no qual, após meditação com os respectivos bīja mantras no umbigo, coração e Ājñā, o corpo do sādhaka é revigorado pelo fluxo do néctar.

Por fim, um crítico adverso a esse Yoga, citado pelo autor, invoca a autoridade do grande Śaṅkara, embora, se a tradição estiver correta, isso seja contestável. Śaṅkara, nos Mathas onde pode ser encontrado o grande Tantra Śrīcakra, diz, em seu comentário aos vv.9 e 10 do capítulo VIII da **Bhagavad Gītā**: "Primeiro, o lótus do coração (Anāhata) é controlado. Depois, conquistando Bhūmi (Mūlādhāra, etc.) e pela ascensão do nāḍī Suṣumnā, após ter posicionado o prāṇa entre as sobrancelhas (śloka 38, Ṣaṭcakra-nirūpaṇa), o yogī alcança o lustroso e luminoso puruṣa." O **Ṭīkā de Ānandagiri** diz: "Pela Suṣumnā Nāḍī, entre Iḍā e Piṅgalā, a garganta é alcançada da mesma forma: o espaço entre as sobrancelhas. Conquistando a terra (bhūmi), faz-se o processo pelo qual os cinco bhūtas são controlados." **Śrīdhara Svāmī** afirma: "Pelo poder do Yoga (yogabala), o prāṇa deve ser conduzido pela Suṣumnā." **Madhusūdana Sarasvatī diz**: "O prāṇa ascendente é a Suṣumnā, e a conquista de bhūmi e o restante se faz seguindo o caminho indicado pelo guru; o espaço entre as sobrancelhas é o Ājñā Cakra. Colocando o prāṇa ali, ele passa pelo brahmarandhra, e o jīva se torna uno com o puruṣa." O famoso hino chamado **Ānandalaharī** ("Onda de Felicidade"), atribuído a Śaṅkara, trata desse Yoga (Ṣaṭcakra-bheda); e no capítulo 13 da Śaṅkaravijaya de Vidyāraṇya, os seis lótus são mencionados, assim como o fruto obtido pela adoração do devatā de cada cakra[1].

---

1 – Ver também o Śaṅkaravijaya de Ānandagiri e o Śaṅkaravijaya de Mādhava (Capítulo XI; ver também ibid., onde o Śrīcakra é mencionado).

Pandit R. Anantakrishna Śāstrī afirma[1]:

“Muitos grandes homens realizaram com sucesso o processo de conduzir a Kuṇḍalinī até o Sahasrāra, efetuando sua união com o Sat e o Cit. Entre estes, destaca-se o grande e renomado Śaṅkarācārya, discípulo humilde de um dos alunos de Gauḍapādācārya, o autor do conhecido Subhagodaya (52 ślokas). Após familiarizar-se profundamente com os princípios contidos nesta obra, Śrī Śaṅkarācārya recebeu instruções especiais baseadas na experiência pessoal de seu guru. Acrescentando sua própria experiência pessoal a tais ensinamentos, ele compôs sua famosa obra sobre o Mantra-śāstra, consistindo em 100 ślokas: os primeiros quarenta e um formam a Ānandalaharī, e os restantes formam a Saundarya-laharī; esta última dirige-se à Devī, apresentando-a como um ser de beleza que vai da cabeça aos pés.

“A Ānandalaharī pode ser considerada a quintessência do Samayācāra. A obra é ainda mais valiosa por ser fruto de experiência pessoal direta de seu autor. Comentários extensos foram escritos quase sobre cada sílaba do texto. O valor atribuído ao trabalho pode ser adequadamente compreendido à luz da seguinte teoria: alguns sustentam que Śiva é o verdadeiro autor da Ānandalaharī, e não Śaṅkarācārya, que teria sido apenas um mantradarśṭā ou ṛṣi, isto é, alguém que realizou o processo e o revelou ao mundo. Existem, atualmente, nada menos que trinta e seis comentários conhecidos sobre esta obra. Entre eles, há um de autoria do grande Appaya Dīkṣita. Os comentários não são totalmente divergentes, mas cada um apresenta suas próprias visões e teorias peculiares.

---

1 – Ānandalaharī, śloka 14. Traduzi este hino sob o título: "Wave of Bliss" (Onda de Bem-Aventurança).

"Quanto ao texto da Ānandalaharī, ele contém quarenta e um ślokas. Segundo alguns comentaristas, o número seria 35; outros reconhecem apenas 30, e de acordo com a Sudhāvidyotinī e outros estudiosos, apenas os seguintes ślokas constituiriam o texto da Ānandalaharī: 1–2, 8–9, 10–11, 14–21, 26–27 e 31–41. Em minha opinião, também, esta última afirmação parece ser correta, já que os demais ślokas tratam apenas de prayogas (aplicações de mantras) para fins mundanos[1]. Apenas alguns poucos destes prayogas são reconhecidos por todos os comentaristas, enquanto o restante é ignorado por serem considerados inteiramente kármicos.

"Já foi observado que a Ānandalaharī é apenas uma ampliação da obra chamada Subhagodaya de Gauḍapāda, o guru do guru do autor. Aquela obra fornece apenas os pontos principais, sem qualquer das características de ilustração ou detalhamento anteriormente mencionadas.

"De todos os comentários sobre a Ānandalaharī, o de Lakṣmīdhara parece ser o mais recente; ainda assim, é o mais popular e, com razão. Outros comentários defendem este ou aquele aspecto das diferentes escolas filosóficas; mas Lakṣmīdhara colaciona algumas das opiniões alheias e as registra lado a lado com as suas. Seu comentário é, por isso, o mais elaborado. Ele não toma partido[2] de nenhuma escola específica; suas visões são amplas e liberais. Todas as escolas filosóficas estão representadas em seus comentários. Lakṣmīdhara também comentou várias outras obras sobre Mantraśāstra, gozando, por isso, de grande reputação. Seus comentários são tão valiosos quanto os de qualquer um dos dois textos: tanto a Ānandalaharī quanto a Saundarya-laharī, no que se refere à sua conexão com os Sāyanas dos Vedas.

---

1 – Assim, os versos 13, 18 e 19 são considerados como tratando de madana-prayoga — isto é, aplicações relativas ao terceiro puruṣārtha, o kāma (desejo).

2 – Ele parece ser avesso à escola Uttara ou Kaula do Norte. — A.A.

"Lakṣmīdhara parece ter sido um habitante do sul da Índia; as observâncias e costumes que ele descreve indicam esta conclusão; as ilustrações que ele cita têm, invariavelmente, o tom do Sul e, até hoje, suas opiniões são mais seguidas no Sul do que no Norte. Ele também escreveu um comentário elaborado sobre a Subhagodaya de Gauḍapāda. As referências a essa obra no comentário da Ānandalaharī, e os pedidos de desculpas do comentarista por repetir o que já dissera na obra anterior, levam à inferência de que ele dedicou sua vida a comentar o livro original.

"Os comentários de Achyutānanda estão em caracteres bengalis e ainda são seguidos como autoridade em Bengala, até os dias atuais[1]. Diversos comentários são seguidos em várias regiões, mas poucos alcançaram aceitação universal.

"Existem apenas três ou quatro obras que tratam de prayoga (aplicação); eu tive acesso a todas elas. Entretanto, aqui segui apenas uma delas, por ser a mais proeminente e importante. Ela provém de uma antiga família em **Conjeeveram**, contendo 100 ślokas. Os **yantras** (figuras) para os mantras contidos nos ślokas, as diferentes posturas do adorador e prescrições semelhantes são claramente descritos até nos menores detalhes.

"Parece haver uma conexão mística entre cada śloka e sua bījākṣara[2], mas isso não é inteligível, nem qualquer dos compiladores de prayogas kartās[3] explicou o mesmo.

---

1 – Eu também segui este comentário na minha obra "Wave of Bliss" (Onda de Bem-Aventurança). — A.A.
2 – Bīja ou mantra-raiz. — A.A.
3 – Referência aos autores que tratam da aplicação prática (prayoga). — A.A.

A seguir está uma lista de comentários escritos sobre a Ānandalaharī (alguns deles incluem também a Saundarya-laharī):

1. Manoramā, um comentário.
2. Comentário de Appaya Dīkṣita (Biblioteca do Palácio de Tanjore).
3. Viṣṇupakṣī (talvez o mesmo que o nº 14 abaixo).
4. Por Kavirājasharman – cerca de 3.000 granthas (Biblioteca Deccan College).
5. Manjubhūṣaṇī, por Kṛṣṇācārya, filho de Vallabhācārya – cerca de 1.700 ślokas. Ele afirma na introdução que Śrī Śaṅkarācārya louvou a Brahmaśakti chamada Kuṇḍalinī quando meditava às margens do Ganges. No primeiro śloka, lê-se: "Eu louvo constantemente a Kuṇḍalinī, que cria mundos incontáveis continuamente, embora seja como um filamento do lótus, e que reside na raiz da árvore (Mūlādhāra), a ser despertada e conduzida ao (Sahasrāra)."

Isso é popular na **Presidência de Bengala**.

6. Outro comentário chamado Saubhāgyavardhanī, por Kaivalayāśrama. A Biblioteca de Adyar tem uma cópia.
7. Por Keśavabhaṭṭa.
8. Tattvadīpikā, por Gaṅgāhari, um pequeno comentário baseado no Tantraśāstra.
9. Por Gaṅgādhara.
10. Por Gopīramaṇatarkapravacana – cerca de 1.400 granthas. Parece ser de origem recente.
11. Gaurīkāntasārvabhauma-bhaṭṭācārya – cerca de 1.300 granthas, também de origem recente.
12. Por Jagadiśa.
13. Por Jagannātha Pancianana.
14. Por Narasimha – cerca de 1.500 granthas. Seu principal diferencial é que explica o texto de duas formas distintas, cada śloka sendo aplicável tanto à Devī quanto a Viṣṇu ao mesmo tempo. Embora alguns comentaristas ofereçam diferentes significados para alguns versos, todos os ślokas aplicam-se tanto a diferentes aspectos da Devī, quanto, neste caso, de Viṣṇu.
15. Bhāvārthadīpa, por Brahmānanda[1] – cerca de 1.700 granthas.

---

1 – Este é o celebrado Paramahaṁsa bengali, guru de Pūrṇānanda Svāmī, autor do Ṣaṭcakranirūpaṇa. Brahmānanda foi o autor do celebrado Śāktānandataraṅginī. — A.A.

16. Por Mallabhaṭṭa.
17. Por Mahādevavidyāvāgīśa.
18. Por Mādhavavādya (Biblioteca Deccan College).
19. Por Rāmachandra – cerca de 3.000 granthas (Biblioteca Deccan College).
20. Por Rāmānandatīrtha.
21. De Lakṣmīdhara, já mencionado anteriormente.
22. Por Viśvambhara.
23. Por Śṛṅkanthabhaṭṭa.
24. Por Rāma Śūri.
25. Por Dindima (Biblioteca de Adyar).
26. Por Rāmachandra Miśra – cerca de 1.000 granthas (Deccan College).
27. Por Achyutānanda (em caracteres bengalis).
28. Por Sadāśiva (Biblioteca do Governo Oriental, Madras).
29. Outro comentarista anônimo (Biblioteca do Governo Oriental, Madras).
30. Por Śrīraṅgadāsa.
31. Por Govinda Tarkavāgīśa Bhaṭṭācārya – cerca de 600 granthas. Ele também descreve yantras para cada verso e afirma que o Mahādeva se encarnou como Śaṅkarācārya para propagar a ciência da Śrīvidyā.
32. Por Sudhāvidyotinī, filho de Pravarasena. Este comentarista relata que o autor desse famoso hino foi seu pai, Pravarasena, príncipe dos Dramidas. Ele narra uma história peculiar sobre o nascimento de Pravarasena, que nasceu em hora inauspiciosa. Por medo de perder o reino, seu pai, Dramida, com conselho de um ministro chamado Suka, abandonou-o na floresta. O menino, então, louvou a Devī com este hino, foi protegido por ela, e posteriormente retornou ao reino, tornando-se rei. Sob seu comando, o filho (o presente comentarista) escreveu a Sudhāvidyotinī, após iniciar-se plenamente nesse místico śāstra, a Śrīvidyā.

Este manuscrito, no entanto, parece ser bastante fantasioso. O exemplar foi obtido com dificuldade no sul de Malabar. Ele oferece o significado esotérico dos versos da Ānandalaharī e parece ser uma fonte valiosa de literatura oculta. O livro de yantras com prayoga é muito raro e importante.

Além desses comentários, o autor finaliza afirmando: “Além dos comentários acima mencionados, não sabemos quantos mais existem sobre este hino.”

A celebridade da “Ānandalaharī” e o grande número de comentários sobre ela são prova do caráter difundido e autoritativo do Yoga aqui descrito.

Para concluir com as palavras do comentador sobre a Triśatī: “É bem conhecido nos Yoga-śāstras que o néctar (Amṛta) está na cabeça de todas as criaturas que respiram (Prāṇī), e que, quando a Kuṇḍalinī chega lá pelo caminho do Yoga, umedecida pela corrente desse néctar, os Yogins tornam-se como Īśvara.”[1]

Os Cakras, porém, mencionados, nem sempre são aqueles do corpo acima descrito, como se depreende do seguinte relato, que, como será observado, é peculiar e foi extraído do Śaṭcakra Upaniṣad do Atharvaveda[2]. Aparentemente, a referência aqui é feita a centros cósmicos no culto ao avatāra de Viṣṇu chamado Nṛsiṁha.

“Om. Os Devas, chegando a Satyaloka, disseram ao Prajāpati: ‘Fala-nos sobre o Cakra de Nṛsiṁha’[3], ao que ele respondeu: Existem seis Cakras de Nṛsiṁha. O primeiro e o segundo têm cada um quatro raios; o terceiro, cinco; o quarto, seis; o quinto, sete; e o sexto, oito raios. Estes são os seis Cakras de Nṛsiṁha. Agora, quais são seus nomes? Eles são: Ācakra[4], Sucakra[5], Mahācakra6, Sakalalokarakṣaṇacakra[7], Dyucakra[8] e Asurāntakacakra[9].” [1]

---

1 – "Sarveṣāṁ prāṇināṁ śirasi amṛtam asti iti yogamārgeṇa kuṇḍalinīgāmane tantratyā tatpravāhāplutena yoginām Īśvarasāmyaṁ jāyate iti yogaśāstreṣu prasiddham" (Comentário ao verso 1). Tradução: “É bem conhecido nos Yoga-śāstras que o néctar (Amṛta) está na cabeça de todos os seres vivos (prāṇinām śirasi), e que, por meio do caminho do Yoga, com a ascensão da Kuṇḍalinī, o yogin, inundado por esse fluxo, alcança a igualdade com Īśvara.”

2 – Bibliotheca Indica, edição da Asiatic Society (1871).Observação editorial: As notas que seguem são provenientes do comentário de Nārāyaṇa.

3– Refere-se ao Nṛsiṁha (o Homem-Leão), encarnação de Viṣṇu.

4 – Ānandātmaka: “No Ser de Ānanda (bem-aventurança).”

5 – “Good, perfect”: Melhor traduzido como: “Bom, perfeito.”

6 – Tejomaya: “Lustroso, repleto de luz (Tejomaya).”

7 – "The Cakra which by the Śaktis of Jñāna and Kriyā protects all regions (Loka)": Tradução: “O Cakra que, através das Śaktis do Conhecimento (Jñāna) e da Ação (Kriyā), protege todas as regiões (Lokas).”

8 – "The Cakra of the path reached by Yoga": Tradução: “O Cakra do caminho alcançado através do Yoga.”

9 – "The Cakra which is the death of all Asuras, or liars": Tradução: “O Cakra que representa a morte de todos os Asuras, ou dos mentirosos.”

“Agora, quais são os três círculos (Balaya)? São o interno, o médio e o externo[1]. O primeiro é o Bīja[2]; o segundo, o Nṛsiṁha-Gāyatrī[3]; e o terceiro, ou externo, é o Mantra. Agora, o que é o círculo interno? São seis (pois cada Cakra tem um): eles são Nṛsiṁha, Mahālakṣmya, Sārasvata, Kāmadeva, Praṇava e Krodhadaivata (Bījas), respectivamente[4]. Estes são os seis círculos interiores dos seis Cakras de Nṛsiṁha.” [2]

“Agora, qual é o círculo médio? São seis também. A cada um deles pertencem: Nṛsiṁhāya, Vidmahe, Vajranakhāya, Dhīmahi, Tannaḥ, Siṁhaḥ prachodayāt, respectivamente[5]. Estes são os seis círculos médios dos seis Cakras de Nṛsiṁha. Agora, quais são os seis círculos externos? O primeiro é Ānandātman ou Ācakra; o segundo é Priyātman ou Sucakra; o terceiro é Jyotirātman ou Mahācakra; o quarto é Māyātman ou Sakalalokarakṣaṇacakra; o quinto é Yogātman ou Dyucakra; e o sexto é Samāptātman ou Asurāntakacakra. Estes são os seis círculos externos dos seis Cakras de Nṛsiṁha[6].” [3]

---

1 – "That is, each Chakra has three divisions—inner, middle, and outer; or Bīja, Nṛsiṁha Gāyatrī, Mantra."Tradução:“Ou seja, cada Cakra possui três divisões — interna, média e externa; ou seja: Bīja, Nṛsiṁha Gāyatrī e Mantra.”

2 – "The root Mantra, which in this case are those given in the next note but one." Tradução:“O Mantra-raiz, que neste caso são aqueles apresentados na nota subsequente (note-se: a seguinte, mas uma).”

3 – "That is, the Mantra. Nṛsiṁhāya vidmahe vajranakhāya dhīmahi tannaḥ siṁhaḥ prachodayāt. (May we contemplate on Nṛsiṁha, may we meditate on his Vajra-like claws. May that man-lion direct us.)"Tradução:“Isto é, o Mantra: ‘Nṛsiṁhāya vidmahe vajranakhāya dhīmahi tannaḥ siṁhaḥ prachodayāt.’ (Que possamos contemplar Nṛsiṁha, que possamos meditar em suas garras semelhantes a Vajra. Que esse Homem-Leão nos conduza.)”

4 – "That is, the following Bījas: Kṣhaum (in Ācakra); Śrīm, His Śakti (in Sucakra); Aim (in Mahācakra); Klīm (in Sakalaloka-rakṣaṇa-cakra); Om (in Dyucakra); and Hūm (in Asurāntakacakra)."Tradução:“Isto é, os seguintes Bījas: Kṣaum (no Ācakra); Śrīm, sua Śakti (no Sucakra); Aim (no Mahācakra); Klīm (no Sakalalokarakṣaṇacakra); Om (no Dyucakra); e Hūṁ (no Asurāntakacakra).”

5 – "That is, to each of them is assigned the several parts of the Nṛsiṁha-gāyatrī above-mentioned."Tradução:“Ou seja, a cada um deles é atribuída uma das várias partes da Nṛsiṁha-Gāyatrī anteriormente mencionada.”

6 – "The Ātmā as bliss, love, light or energy, Māyā, Yoga, and the concluding Cakra which is the destruction of all Asuras."Tradução:“O Ātman como bem-aventurança, amor, luz ou energia, Māyā, Yoga e o Cakra final, que é a destruição de todos os Asuras.”

"Agora, onde estes devem ser colocados[1]? Que o primeiro seja colocado no coração[2]; o segundo, na cabeça[3]; o terceiro, no local do tufo de cabelo do coronal[4] (Śikhāyām); o quarto, por todo o corpo[5]; o quinto, em todos os olhos[6] (Sarveṣu Netreṣu); e o sexto, em todas as regiões[7] (Sarveṣu Deśeṣu)." [4]

"Aquele que faz o Nyāsa desses Cakras de Nṛsiṁha em dois membros do corpo torna-se hábil em Anuṣṭubh[8], alcança o favor do Senhor Nṛsiṁha, sucesso em todas as regiões e entre todos os seres, e (ao final) a Libertação (Kaivalya). Portanto, este Nyāsa deve ser feito. Este Nyāsa purifica. Por meio dele, a pessoa se torna perfeita na adoração, piedosa e agrada Nṛsiṁha. Pela omissão disso, por outro lado, o favor de Nṛsiṁha não é alcançado, nem a força, nem a adoração, nem a piedade são geradas." [5]

"Aquele que lê isto torna-se versado em todos os Vedas, ganha capacidade para oficiar como sacerdote em todos os sacrifícios, torna-se como alguém que se banhou em todos os lugares de peregrinação, torna-se perito em todos os Mantras e puro tanto interior quanto exteriormente. Ele se torna o destruidor de todos os Rākṣasas, Bhūtas, Piśācas, Śākinīs, Pretas e Vetālas[9]. Ele se torna livre de todo medo; portanto, isso não deve ser recitado a um não-crente[10]." [6]

---

1 – Isso é: como o Nyāsa deve ser feito? Isso é explicado no texto e nas notas seguintes, onde o Nyāsa é apresentado.
2 – Kṣaum Nārasiṁhāya aṭacakrāya ānandātmanē svāhā hṛdayāya namaḥ.
3 – Śrīṁ vidmahe sucakrāya priyātmanē svāhā śirase svāhā.
4 – Aiṁ vajranakhāya mahācakrāya jyotirātmanē svāhā śikhāyāi vaṣaṭ.
5 – Klīṁ dhīmahi sakala-loka-rakṣaṇa-cakrāya māyātmanē svāhā kavacāya huṁ.
6 – Oṁ tanno dyucakrāya yogātmanē svāhā netratrayāya vauṣaṭ.
7 – Haum nṛsiṁhabha prachodayāt asurāntaka-cakrāya satyātmanē svāhā astrāya phaṭ.
8 – Isso é: ele se torna capaz da fala – um poeta. Ele conhece o início e o fim de todas as coisas e é capaz de explicar todas as coisas.
9 – Diversas formas de influências espirituais aterradoras e malignas.
10 – Isso é: não para alguém que não seja competente (adhikārī) para receber esse conhecimento.
Aqui termina o Ātharvaṇīya Ṣaṭcakra Upaniṣad.

Não obstante a aceitação universal deste Yoga, ele não escapou a algumas críticas modernas. **A seguinte passagem entre aspas é um resumo[1] feito por um Guru educado em inglês[2]**, de cujos discípulos recebi a informação. Foi elicitado graças ao presente do texto sânscrito das obras aqui traduzidas:

"Yoga, como meio para a liberação, é alcançado pela entrada pelas portas do Jñāna (Conhecimento) e Karma (Ação). Yoga é, sem dúvida, bem-aventurança, pois é a união do Jīvātman com o Brahman que é Bem-aventurança (Ānanda). Mas existem várias formas de Bem-aventurança. Há, por exemplo, a bem-aventurança física, grosseira ou sutil, como for. É um erro supor que, porque um método de Yoga produz bem-aventurança, ele portanto garanta a liberação. Para sermos realmente libertos, devemos alcançar aquela Bem-aventurança particular que é o Brahman. Há alguns séculos, porém, um grupo de ateus (isto é, os Budistas) descobriu a doutrina do Vazio (Śūnyavāda), e com uma exibição enganosa de um novo tipo de Nirvāṇa-Mukti, bloquearam essas duas portas que davam acesso à liberação. Hoje, essas portas estão trancadas com três cadeados. O primeiro é a doutrina de que pela fé se atinge Kṛṣṇa, mas onde há argumento (Tarka), Ele está muito distante. O segundo é o erro dos Brahmos, que, à maneira ocidental, pensam poder controlar o Brahman informe e imutável, fechando os olhos nas igrejas e repetindo que Ele é o Pai misericordioso, sempre preocupado com nosso bem, e que se for lisonjeado, será agradado; pois a adoração (Upāsanā) é bajulação. O terceiro é a opinião dos que consideram todos os atos religiosos como mera superstição; para quem o interesse próprio é o único bem, e cujo prazer consiste em lançar poeira nos olhos dos outros e garantir o louvor daqueles que cegaram."

---

1 – Se o meu resumo, tomado do bengali, aponta as piedosas acerbidades do original, o crítico, estou certo, não se queixará.

2 – É sempre importante registrar tal fato, pois geralmente ele influencia a visão sobre as coisas. Em alguns casos, a mente está tão ocidentalizada que é incapaz de apreciar corretamente as ideias antigas da Índia.

"Viṣṇu, a fim de causar o desaparecimento dos Vedas na era de Kali, manifestou-se como o ateu Buddha, e permitiu que várias doutrinas falsas, como a dos Arhatas, fossem proclamadas. Rudra foi afetado pelo pecado de destruir a cabeça de Brahmā. Então ele começou a dançar, e um número de Rudras Uchchiṣṭha (ou baixos e malignos), cujas ações nunca são boas, emergiram de Seu corpo. Viṣṇu e Śiva perguntaram um ao outro: 'Podemos fazer algum bem a essas pessoas?' Suas manifestações parciais então promulgaram śāstras contrários aos Vedas, adequados à inclinação ateísta de suas mentes, para que talvez, por meio deles, ascendessem a coisas mais elevadas. Deus engana os perversos com tais escrituras."

"Devemos agora, no entanto, discriminar entre os śāstras. Não é porque está dito em sânscrito 'Śiva disse' (Śiva uvāca) que devemos aceitar tudo o que segue essa declaração. Tudo o que é contrário ao Veda e ao Smṛti deve ser rejeitado. Dos inimigos dos Vedas[1] para quem tais śāstras foram designados, alguns tornaram-se Vaiṣṇavas e outros Śaivas. **Uma dessas escrituras foi o Tantra com um sistema de Yoga materialista chamado Ṣaṭcakra-sādhana, que não é nada além de um embuste por parte de Gurus profissionais, que não hesitaram em também promulgar escrituras forjadas**. **'A simples menção do śāstra Tântrico nos enche de vergonha**.' O Ṣaṭcakra-sādhana é apenas um obstáculo ao avanço espiritual. A bem-aventurança que se diz ser atingida ao conduzir a Kuṇḍalinī ao Sahasrāra não é negada, já que é afirmada por aqueles que dizem tê-la experimentado. Mas essa Bem-aventurança (Ānanda) é apenas um tipo de bem-aventurança física momentânea e superior, que desaparece com o corpo, e não a Bem-aventurança que é o Brahman e a libertação. Mokṣa não se obtém entrando no Sahasrāra, mas saindo dele, atravessando o Brahmarandhra e tornando-se sem corpo.[2]"

---

1 – Nenhum Tāntrika admitiria isso, creio eu. Ele diria que é ignorância (*avidyā*) perceber qualquer diferença entre *Veda* e *Āgama*. O crítico apenas ecoa algumas críticas ocidentais.

2 – É verdade que a libertação completa (Mukti ou Kaivalya) é destituída de corpo (Videha). Mas existe uma forma de Mukti em que o Yogī retém o corpo (Jīvanmukti). Na realidade, não há nenhum "abandono", pois o Ātmā, como diz Śaṅkara, não vem nem vai.

"O Tântrico busca permanecer no corpo e, assim, obter a liberação de forma barata, assim como os Brahmos e os membros da Ārya Samāja tornaram-se Brahmajñānīs (conhecedores do Brahman) a um preço barato. O néctar, também, é barato entre os Tântricos. Mas o que é barato é sempre inútil, e isso se revela quando alguém tenta colher algum fruto de seus esforços. 'E, no entanto, todos os homens são atraídos quando ouvem falar de Ṣaṭcakra.' Muitos estão tão mergulhados na fé Tântrica que não conseguem encontrar defeitos nos seus śāstras. E o Hindu de hoje em dia foi colocado em tal labirinto por seus Gurus Tântricos que não sabe o que quer. Durante séculos, ele esteve acostumado ao Dharma Tântrico[1], e seus olhos, portanto, não estão suficientemente claros para ver que isso é tão inaceitável para um Hindu quanto para um Muçulmano. De fato, essas pessoas (para cujo benefício este Guru faz essas observações) estão repletas de Mlecchhatā[2], embora, afinal, deva-se admitir que é algum avanço para tal criatura, como um Mleccha, aderir mesmo à doutrina Tântrica. Pois, por pior que seja, é melhor do que nada. Ainda assim, os Gurus os iludem com sua fascinante conversa sobre o Ṣaṭcakra."

---

1 – Isto, de qualquer modo, atesta a sua ampla difusão.

2 – Este é um termo de desprezo que descende dos tempos em que o estrangeiro era visto como objeto de inimizade ou desprezo. Assim como os gregos e os chineses chamavam de "bárbaro" qualquer um que não fosse grego ou chinês, os hindus da escola exotérica chamam de *Mleccha* todos os não-hindus, sejam tribos aborígenes ou estrangeiros cultos. *Mlecchhatā* é o estado de ser um *Mleccha*. É mérito do *Śākta Tantra* o fato de não incentivar tais ideias estreitas.

"Como muitos dos anunciantes de hoje, eles oferecem mostrar seus chamados 'Lótus' àqueles que se juntarem a eles. Homens são enviados para recrutar pessoas, trazendo-as a um Dikṣāguru (iniciador). Nesse aspecto, os Tântricos agem como recrutadores de trabalhadores para as plantações de chá[1]. O Tântrico diz que há realmente 'Lótus' ali; mas, se os Lótus estão realmente ali, por que não nos dizem como podemos vê-los?[2] E também supõe-se que ali estejam Devatās, Dākinīs, Yoginīs, 'todas prontas a cada momento para inspeção'[3]. E, então, quão material é tudo isso! Eles falam de um Paraśiva acima de Śiva, como se houvesse mais de um Brahman[4]. E, depois, o néctar é dito ter a cor da laca. Ora, se for assim, é uma coisa grosseira (sthūla) e perceptível; e, como um médico, pode-se então espremê-lo; logo, não há necessidade de um Guru[5]. Em suma, o Ṣaṭcakra Tântrico não é mais do que 'um doce nas mãos de uma criança'. Uma criança que é indisciplinada recebe um doce para mantê-la quieta. Mas se ela tiver senso suficiente para perceber que o doce é uma distração, ela o joga fora e encontra a chave para as portas trancadas do Yoga, chamadas Karma e Jñāna."

"Esse processo de Yoga foi expulso da sociedade Hindu há séculos. Há quase 2.500 anos, Śaṅkara[6], ao destruir o ateísmo, exterminou também o Ṣaṭcakra-Yoga[7]. Śaṅkara então demonstrou a inutilidade dos Tantras. Eles estão hoje novamente tentando entrar na sociedade Hindu e devem ser novamente destruídos."

---

1 – Esses indivíduos vagam pela Índia persuadindo os aldeões a irem trabalhar nos jardins de chá, para os quais são então conduzidos por meios que, para dizer o mínimo, nem sempre são admiráveis. A verdade exige que se declare que a alegação de que os Gurus empregam agentes para garantir seguidores é infundada. Os Gurus do tipo correto, de fato, são muito criteriosos quanto à competência do aspirante a discípulo.
2 – Os livros e os Gurus afirmam fazê-lo.
3 – Não é um espetáculo aberto a qualquer um. Apenas aqueles que dominaram as grandes dificuldades deste caminho são considerados aptos a ver.
4 – Há um único Brahman com seus aspectos.
5 – Este néctar está no corpo. O que é perceptível nem sempre é algo tão grosseiro como aquilo com que a medicina está preocupada.
6 – Esta é a tradição indiana quanto à data do filósofo.
7 – Quando Śaṅkara debateu com o Kāpālika Krakacha, este último invocou em sua ajuda a forma feroz de Śiva chamada Bhairava. Mas ao Śaṅkara adorar o Deus, este disse a Krakacha: "Teu tempo chegou", e absorveu seu devoto em Si Mesmo. Ver o Śaṅkaravijaya de Mādhava, Capítulo XV.

O autor da nota assim resumida **omitiu mencionar ou talvez desconhecesse que os Cakras são citados nos Upaniṣads, mas esforçou-se por contornar o fato ao alegar que eles também são descritos nos Purāṇas**, **justificando que os Cakras purāṇicos estão em conformidade com os Vedas, enquanto os Cakras tântricos não estão**. Admite-se que no Śiva Purāṇa há uma descrição dos seis centros, mas afirma-se que ali não se alega sua existência real, nem se menciona qualquer Sādhanā em conexão com eles. Sustenta-se que eles devem ser apenas imaginados com o propósito exclusivo de adoração. Na adoração externa, Devas e Devīs são venerados em Lótus semelhantes. Os Purāṇas, de fato, segundo essa visão, convertem o que seria uma adoração externa em adoração interna. Se, de acordo com o Purāṇa, alguém adora um lótus interior, não se deve supor que haja algo ali. Está-se adorando meramente uma criação da própria imaginação, embora seja curioso notar que se diz que essa criação concede certas vantagens ao adorador, e que este deve começar, segundo tal crítico, com o Cakra para o qual ele está qualificado para adorar. Não é evidente como pode surgir qualquer questão de tal competência quando cada um dos Cakras é apenas imaginado. Chama-se a atenção para o fato de que no Liṅga Purāṇa não há qualquer menção ao despertar da Kuṇḍalinī, à perfuração dos seis centros, à bebida de néctar, e assim por diante. O Purāṇa apenas afirma: "**Medite em Śiva e na Devī nos diferentes lótus**." Existe, portanto, segundo se alega, uma diferença radical entre os dois sistemas. "Na descrição purāṇica dos Cakras tudo é declarado de forma clara; mas com o Tāntrika tudo é mistério, ou então, de que outra maneira, senão através de tal mistificação, poderiam eles desonestamente exercer sua profissão como Gurus?"

Os budistas podem contestar a compreensão desse crítico acerca de seu Śūnyavāda, assim como os Tāntrikas contestarão sua versão sobre a origem de seu Śāstra. O historiador questionará a afirmação de que Śaṅkara teria abolido o Tantra. **Pois, segundo o Śaṅkaravijaya, sua ação não foi abolir quaisquer das seitas existentes em sua época, mas reformá-las e estabelecer laços de unidade entre elas, induzindo todas, por seus métodos diversos, a seguir um ideal comum**. Assim, embora Krakacha tenha sido absorvido por seu Deus, diz-se que a extrema seita tântrica dos Kāpālikas, que ele representava, continuou a existir com a aprovação de Śaṅkara, embora possivelmente em forma modificada, sob a liderança de Vātukanātha. Os Brahmos, o Ārya-samāja, os Vaiṣṇavas e os Śaivas podem se ressentir dos comentários deste crítico, na medida em que os afetam. Não estou aqui preocupado com essa facção religiosa, mas limitarei as observações a

seguir em resposta ao tema em questão: A crítica, apesar de sua acerba "piedade" contra formas doutrinárias das quais o autor desaprova, contém algumas observações justas. Contudo, não estou preocupado aqui em estabelecer a realidade ou o valor deste método de Yoga, nem há prova em favor ou contra tais pontos além da experiência experimental e prática. Do ponto de vista doutrinário e histórico, no entanto, pode-se fazer alguma resposta. É verdade que Karma com Jñāna são meios para a obtenção da Mokṣa. Estes e Bhakti (devoção), que podem participar do caráter de um ou outro conforme sua natureza de manifestação[1], estão todos contidos no processo óctuplo do Yoga. Assim, incluem Tapas, uma forma de Karma Yoga[2], e Dhyāna, um processo de Jñāna Yoga. Como já foi apontado, o Yoga "de oito membros" (Aṣṭāṅgayoga) inclui processos de Hatha, como Āsana e Prāṇāyāma. O que os Hathayogīs fizeram foi desenvolver os processos e aspectos físicos ou Hathas. A verdadeira visão de Hathavidyā reconhece que ela é um auxiliar de Jñāna, por meio da qual se obtém a Mokṣa. Também é obviamente verdadeiro que nem toda Ānanda (Bem-aventurança) é Mokṣa. Ānanda (bem-aventurança) de certo tipo pode ser obtida por bebida ou drogas, mas ninguém supõe que isso seja a Bem-aventurança libertadora. De forma semelhante, os processos de Hatha Yoga podem proporcionar diversas formas de gozo grosseiro ou sutil, prazer corporal que não é A Bem-aventurança. Existe, porém, um mal-entendido sobre o sistema aqui descrito, quando ele é considerado meramente materialista. Ele tem, como outras formas de Yoga, um lado material ou aspecto de Hatha, já que o homem é grosseiro, sutil e espiritual; mas também possui um aspecto Jñāna. Em todo Yoga há exercício mental. Como o Jīva é ao mesmo tempo material e espiritual, disciplina e progresso em ambos os aspectos são necessários. Kuṇḍalinī é despertada pelo Mantra, que é uma forma de Consciência (Chaitanya). "É aquele que, estando imerso no Brahman," que desperta a Devī Kuṇḍalinī pelo Mantra Hṛdaya (verso 50). A Devī é Ela mesma Śuddha Sattva (v. 51)[3].

---

1 – Assim, a oferta de flores e semelhantes à Divindade participa da natureza de Karma; enquanto que Bhakti, em seu aspecto transcendental, no qual, pelo amor ao Senhor, o devoto se funde Nele, é uma forma de Samādhi.

2 – Quando, entretanto, lidamos com o que são chamadas as três Kāṇḍas — a saber, Karma, Upāsanā e Jñāna — Tapas e práticas semelhantes fazem parte da Upāsanā Kāṇḍa. A definição acima é apenas para fins de classificação no Yoga.

3 – Sattva, Atisattva, Paramasattva, Śuddhasattva e Viśuddhasattva são cinco formas diferentes de Chaitanya.

"O sábio e excelente Yogī, envolto em Samādhi e devotado aos Pés de Lótus de seu Guru, deverá conduzir a Kulakuṇḍalinī junto com o Jīva ao seu Senhor Parāśiva na morada da Liberação dentro do Lótus puro, e meditar sobre Aquele que concede todos os desejos como a Chaitanyarūpā Bhagavatī (isto é, a Devī cuja substância é a própria Consciência); e ao conduzir a Kulakuṇḍalinī, ele deverá fazer com que todas as coisas se absorvam nela."

A meditação é feita em cada centro onde Ela opera. No centro Ājñā, Manas só pode se unir a ela e ser absorvido em Kuṇḍalinī tornando-se um com a Jñāna-śakti que Ela é, pois Ela é todas as Śaktis. O Laya-yoga é, portanto, uma combinação de Karma e Jñāna. O primeiro atua mediata e o segundo diretamente alcança a Mokṣa. No Ājñā, é Manas e Om, e sobre isso o sādhaka medita (v. 33). O Ātma do sādhaka deve ser transformado em uma meditação sobre este lótus (v. 34). Seu Ātma é o Dhyāna de Om, que é o Ātma daqueles cuja Buddhi é pura. Ele realiza que ele e o Brahman são um, e que o Brahman é o único real (Sat) e todo o resto é irreal (Asat). Assim ele se torna um Advaitavādī, aquele que realiza a identidade do Eu individual e o Eu universal (ib.). A mente (Chetas), por prática repetida (Abhyāsa), é aqui dissolvida, e tal prática é uma operação mental em si (v. 36).

Para o Yogī que medita no Mantra pelo qual realiza a unidade de Prāṇa e Manas, fecha-se a "casa que se sustenta sem suporte". Ou seja, ele desliga o Manas do contato com o mundo objetivo (v. 36), a fim de alcançar o estado Unmanī. Aqui está Paramaśiva. O Tāntrika não supõe que existam vários Śivas no sentido de diversas Deidades distintas. O Brahman é um só. Rudra, Śiva, Paramaśiva, e assim por diante, são apenas nomes para manifestações diferentes do Um. Quando se diz que qualquer Devatā está em qualquer Cakra, quer-se dizer que ali está a sede da operação do Brahman, cuja operação em seu aspecto Daiva é conhecida como Devatā.

À medida que essas operações variam, também variam os Devatās. O Haṁsaḥ do Sahasrāra contém em Si todas os Devatās (v. 44). É neste Ājñā que o Yogī coloca, no momento da morte, seu Prāṇa e entra no supremo Puruṣa, "que existia antes dos três mundos, e que é conhecido pelos Vedānta" (v. 38). É verdade que essa ação, como as outras, é acompanhada por processos de Hatha. Mas estes estão associados à meditação. Essa meditação une Kuṇḍalinī e Jīvātma com o Bindu que é Śiva e Śakti (Śivaśaktimaya), e o Yogī, após tal união, perfurando o Brahmarandhra, liberta-se do corpo na morte e torna-se

um com o Brahman (ib.). O corpo causal secundário (Kāraṇāvāntara Śarīra), acima do Ājñā e abaixo do Sahasrāra, deve ser visto apenas através da meditação (v. 39), quando a perfeição tiver sido alcançada na prática do Yoga. O verso 40 refere-se ao Samādhi Yoga.

Ao passar para o Sahasrāra, diz-se: "Bem oculto e alcançável apenas com grande esforço, é aquele sutil 'Vazio' (Śūnya) que é a raiz principal da Liberação" (v. 42), onde Paramaśiva é unido a duas formas de Bem-aventurança (v. 42) — a saber, Rasa ou Paramānanda Rasa (a bem-aventurança da Mokṣa) e Virāsa (ou a bem-aventurança que é o produto da união de Śiva e Śakti). É dessa última união que surgem o universo e o néctar que inunda o mundo inferior (Kṣudrabrahmāṇḍa), ou seja, o corpo.

O asceta (Yati) de mente pura é instruído no conhecimento pelo qual ele realiza a unidade de Jīvātma e Paramātma (v. 43). Ele é "aquele mais excelente dos homens que controlou sua mente (Niyataniṣṭha-citta)" — isto é, que concentrou as faculdades internas (Antaḥkaraṇa) no Sahasrāra, e conheceu-o — "que está livre do renascimento", e assim alcança a Mokṣa (v. 45). Ele se torna Jīvanmukta, permanecendo apenas o tempo necessário no corpo para trabalhar o Karma, cuja atividade já começou — assim como uma roda de moinho continuará girando um pouco mesmo depois de cessar a causa de sua rotação.

É o Bhagavatī Nirvāṇa-Kalā que concede o conhecimento divino libertador — isto é, Tattvajñāna, ou conhecimento do Brahman (v. 47). Nela está Nityānanda, que é "a própria Consciência pura" (v. 49), e "é alcançável apenas por Yogīs através de puro Jñāna" (ib.). É esse Jñāna que assegura a libertação (ib.). O Māyā Tantra diz: "Aqueles que são versados em Yoga dizem que é a unidade de Jīva e Ātma (em Samādhi)." Segundo a experiência de outros, é esse o conhecimento (Jñāna) da identidade de Śiva e Ātma. Os Āgama-vādīs dizem que o conhecimento (Jñāna) de Śakti é Yoga. Outros dizem que o conhecimento (Jñāna) do Puruṣa dos Purāṇas é Yoga; e outros ainda, os Prakṛtivādīs, declaram que o conhecimento da união de Śiva e Śakti é Yoga (v. 57).

"A Devī, ao dissolver a Kuṇḍalinī no Parabindu, efetiva a libertação de alguns sādhakas através de sua meditação sobre a identidade de Śiva e Ātma no Bindu. Ela faz o mesmo com outros por processo similar e por meditação (Chintana) sobre Śakti. Em outros casos, isso é feito pela concentração do pensamento no Paramapuruṣa, e em outros

casos pela meditação do sādhaka sobre a união de Śiva e Śakti" (ib.). De fato, o adorador de qualquer Devatā particular deve perceber que ele é um com o objeto de sua adoração. Na adoração de Pranava, por exemplo, o adorador realiza sua identidade com o Omkāra. Em outras formas de adoração, ele percebe sua identidade com a Kuṇḍalinī, que é corporificada pelos diferentes mantras adorados por diferentes adoradores.

Em suma, Jñāna é Kriyājñāna e Svarūpajñāna. O primeiro é a experiência espiritual direta. O segundo são os processos meditativos que levam a ela. Há aqui Kriyājñāna, e quando Kuṇḍalinī se une a Śiva, Ela concede o Jñāna (Svarūpa), pois Sua natureza (Svarūpa), assim como a dEle, é essa.

Após a união com Śiva, a Kuṇḍalinī faz sua jornada de retorno. Depois de ter repetidamente[1] ido até Ele, Ela faz uma jornada da qual, pela vontade do Yogī, não há retorno. Então o sādhaka torna-se um Jīvanmukta. Seu corpo é preservado até que o Karma ativo se esgote, momento em que ele pode alcançar o estado sem corpo (Videha) ou a Kaivalya Mukti (Liberação Suprema). "O reverenciado Preceptor Senhor" — isto é, Śaṅkarācārya — em sua celebrada Ānanda-laharī, assim entoa o retorno Dela (verso 10):

"Kuhāriṇī, Tu borrifas todas as coisas com a corrente de néctar que flui das pontas de Teus dois pés; e ao retornares ao Teu próprio lugar, Tu vivificas e tornas visíveis todas as coisas que antes eram invisíveis; e ao alcançares Tua morada, reassumes Teu enrolamento serpentino e repousas."

Isto significa que, assim como Sua passagem ascendente foi Layakrama (dissolução dos Tattvas), Seu retorno é Sṛṣṭikrama (recriação dos Tattvas). O verso 54 afirma que o Yogī que praticou Yama e Niyama e demais disciplinas (isto é, os outros processos do Aṣṭāṅgayoga, incluindo Dhyāna com o consequente Samādhi), e cuja mente foi assim controlada, jamais renascerá novamente. Alegre pela constante realização do Brahman, ele está em paz.

---

1 – Isto é necessário para que a aptidão seja alcançada. Pela repetição, o ato torna-se natural e, ao final, seu resultado torna-se permanente.

Quer o método acima descrito seja ou não eficaz ou desejável, é evidente, por uma leitura atenta do texto, que o Yoga que o autor afirma ser a causa da Liberação não é meramente material, mas que é o despertar do Poder (Jīva-śakti) da Consciência Cósmica (Jagac-chaitanya) que faz o homem ser o que ele é. O Yogī, portanto, afirma assegurar a bem-aventurança da Liberação ao adentrar por meio das portas do Karma e do Jñānayoga. Um autor Brahmo[1], que é tão pouco favorável ao Tantra a ponto de descrever a diferença entre ele e o Veda como sendo "tão grande quanto aquela que existe entre o Mundo Inferior (Pātāla) e o Céu (Svarga)[2]", não nega a eficácia da prática tântrica de Śaṭcakra Sādhana, mas a contrasta com a prática védica do Gāyatrī Sādhana, numa descrição dos dois métodos que aqui resumo entre aspas: "Os Cakras (cuja existência não é contestada) estão situados onde os nervos e músculos se unem.[3]" O Ājñā é o lugar do Comando. Isto se manifesta na operação da Buddhi. Se a ordem for obedecida, o sādhaka torna-se puro em disposição (Bhāva) e na fala. A fala manifesta-se na garganta, a região do Viśuddha.

---

1 – Gāyatrīmalaka Śaṭcakrer Vyākhyāna o Sādhanā (Mangala Gaṅgā Mission Press).

2 – O autor heterodoxo citado, mencionando o ditado de que "para atingir Siddhi (fruição) nos Śruti (estudo e prática dos preceitos dos Vedas), o Brāhmaṇa deve seguir o Tantra", pergunta, em conformidade com sua visão sobre este último Śāstra: "Como podem aqueles que estão divorciados dos Vedas obter Siddhi ou Śruti?" Isso ecoa uma reprovação comum: a de que o Tantra se opõe aos Vedas, algo que o próprio Śāstra nega. O Kulārṇava Tantra fala disso, ao contrário, como sendo Vedātmaka (baseado nos Vedas). Naturalmente, é uma coisa afirmar ser baseado nos Vedas e outra questão é saber se determinado Śāstra está de fato em conformidade com eles. Sobre isso, as escolas indianas disputam, assim como as seitas cristãs divergem quanto à Bíblia, a qual todas alegam como sua base.

3 – Esta definição é imprecisa. Conforme será explicado mais adiante, os gânglios físicos são apenas correspondências grosseiras dos Cakras sutis e vitais que os informam.

O próximo Cakra é chamado Anāhata, por causa de sua conexão com Nāda, que é auto-produzido no coração. O Vāyu em Anāhata é a Prāṇa-śakti. Aqui, livre do pecado, pode-se ver o Ātman. Aqui o Yogī realiza: 'Eu sou Ele'. O Fogo está no umbigo. A sede do desejo está na raiz dos órgãos genitais, o Svādhiṣṭhāna. No lótus mais inferior, o Mūlādhāra, estão as três śaktis do Jīva — a saber, Icchā, Kriyā e Jñāna — em um estado inconsciente e inativo. O sādhaka, com o auxílio do Parātmā como fogo (Agni) e ar (Vāyu)1, desperta essas três forças (Śaktis) e, finalmente, pela graça do Parātmā, ele se une ao Turiya Brahman.

"Em tempos antigos, a Sādhana começava no Mūlādhāra Cakra; isto é, aqueles que não eram sādhakas do Gāyatrī-mantra começavam pelo centro mais inferior. Havia uma boa razão para isso, pois assim os sentidos (Indriyas) eram controlados. Sem tal controle, a pureza de disposição (Bhāva) não pode ser alcançada. Se tal pureza não for conquistada, então a mente (Citta) não pode encontrar seu lugar no coração; e se a Citta não estiver no coração, não pode haver união com o Parātmā.

A primeira coisa, portanto, que um sādhaka tem de fazer é controlar os sentidos. Aqueles que alcançaram isso sem fixar suas mentes no Senhor (Īśvara)[2] tiveram de passar por muitas práticas difíceis e dolorosas (tais como os Mudrās, Bandhas, etc., mencionados adiante) que eram necessárias para o controle dos Indriyas e da ação dos Guṇas. Tudo isso é desnecessário no Gāyatrī Sādhana ou método. É verdade que os sentidos devem ser controlados nos três centros inferiores (Cakras) — isto é, a **cobiça (Lobha) no Mūlādhāra**, a **luxúria (Kāma) no Svādhiṣṭhāna**, na raiz dos órgãos genitais, e a **raiva (Krodha) no umbigo**. Estas três paixões são as principais responsáveis por colocar os sentidos em movimento, e são as principais portas para o Inferno.

---

1 – O autor aqui se refere aos processos descritos posteriormente, pelos quais o ar é recolhido para dentro e os fogos internos são acesos para despertar a serpente adormecida. O Parātmā é o Supremo Ātmā.

2 – Esta observação sugere uma linha de pensamento que tem valor. Alguns seguem o caminho da devoção (Bhakti), mas e quanto àqueles que não a possuem ou a possuem em menor grau?

A maneira, porém, pela qual esse controle deve ser efetivado é colocar a Citta (mente) sobre a Sattā (existência) do Parātmā nesses Cakras. A Citta deve ser levada a cada um desses três centros inferiores e controlada, de modo que essas paixões, que têm seus respectivos lugares nesses centros, sejam controladas. Sempre que, portanto, os sentidos (Indriyas) saírem de controle, fixe a Citta (mente) no Parātmā no Cakra correspondente."

[Para dar a isso uma versão inglesa de pensamento: se, por exemplo, a raiva precisar ser controlada, leve a mente até o umbigo e ali medite sobre a existência do Supremo (Paramātmā) nesse centro, não apenas como o Supremo fora do corpo e dentro do corpo, mas como manifestado naquela parte específica dele; pois essa é a Sua manifestação. O resultado é que a atividade passional deste centro é subjugada; pois seu funcionamento é sintonizado com o estado do Ātmā que o informa, e tanto o corpo quanto a mente atingem a paz do Ātmā no qual o self está centrado.[1]]

"Tendo assim controlado os sentidos, o sādhana do Gāyatrī Sādhanā começa, não no mais baixo, mas no mais alto dos seis centros — a saber, o Ājñā entre as sobrancelhas. Não há necessidade do processo difícil e doloroso de perfurar os Cakras de baixo para cima.[2] Fixe a mente no Senhor (Īśvara) no mais alto centro. Pois no éter (Ākāśa) há o ser (Sattā) do Supremo Ātmā. Lá, e nos dois centros inferiores (Viśuddha e Anāhata), há o desfrute com Īśvara. A união entre Jīva e Prakṛti é chamada de Mel (Madhu) nos Upaniṣads. Pelo sādhana no centro do Ājñā (Cakra), alcança-se a pureza do ser (Bhāvaśuddhi), e a pureza e retidão do discurso seguem-se com o alcance de tal Bhāva. Yoga com o Supremo Devatā, que é onisciente, é então alcançado. Quem é liberto de todas as condições perturbadoras do corpo e da mente atinge o estado que está além dos Guṇas (Guṇātīta), que é o estado do Supremo Brahman."

---

1 – O parágrafo entre colchetes é meu. — A.A.

2 – Esta observação parece demonstrar um equívoco quanto ao caráter específico do Yoga. Se for desejado despertar Kuṇḍalinī, a operação deve, pelo que me foi dito, começar no centro mais baixo. Existem, entretanto, outras formas de Yoga nas quais Kuṇḍalinī não é despertada. — A.A.

Podemos concluir essas duas críticas com o verdadeiro ditado indiano, um tanto inconsistente, citado no início: 'Disputar a religião (Dharma) de outro é sinal de mente estreita. Ó Senhor! Ó Grande Mágico! Com qualquer fé ou sentimento que Te chamemos, Tu Te agradas.'

Qualquer que tenha sido, ou venha a ser, a diferença em formas e métodos, seja em Upāsanā ou Yoga, todos os adoradores indianos do tipo antigo buscam um fim comum em unidade com a Luz da Consciência, que está além das regiões do Sol, da Lua e do Fogo.

Agora será perguntado quais são os princípios gerais que fundamentam a prática de Yoga acima descrita? Como é que o despertar da Kuṇḍalinī Śakti e Sua união com Śiva efetivam o estado de união extática (Samādhi) e a experiência espiritual que é alegada? O leitor que tenha compreendido os princípios gerais registrados nas seções anteriores, se ainda não tiver feito isso, prontamente apreciará a resposta aqui dada.

Em primeiro lugar, a seção precedente já terá indicado que existem duas linhas de Yoga — a saber, o Dhyāna ou Bhāvanā Yoga, e o Kuṇḍalinī Yoga, que é o assunto desta obra — e que há uma diferença entre as duas. A primeira classe de Yoga é aquela em que o êxtase (Samādhi) é alcançado por processos intelectivos (Kriyā-jñāna) de meditação e similares, com o auxílio, talvez, em estágio preliminar, de processos auxiliares de Mantra ou Hatha Yoga[1] (excetuando-se o despertar da Kuṇḍalinī Śakti), e pelo desapego do mundo; a segunda é aquele Yoga no qual, embora os processos intelectivos não sejam negligenciados, a Śakti criativa e sustentadora de todo o corpo — a Kuṇḍalinī — é de fato e verdadeiramente unida à Consciência do Senhor, de modo a proporcionar ao Yogī um resultado que o Jñāna-yogī obtém diretamente por si mesmo. O Yogī faz com que Ela o introduza a Ele ao Seu Senhor, e desfruta da bem-aventurança da união através d'Ela. Embora seja Ele quem a desperte, é Ela quem concede o Jñāna, pois Ela é em Si mesma isso.

---

1 – Tais como Prāṇāyāma, Āsana. Ver anteriormente, p. 192.

O Dhyāna-yogī alcança aquele conhecimento do estado supremo que seus próprios poderes meditativos podem lhe dar, e não conhece o deleite da união com Śiva em si e através de Seu poder fundamental de Śakti corpórea. As duas formas de Yoga diferem tanto em método quanto em resultado. O Hatha-yogī, em busca de Laya, considera o seu Yoga e seu fruto como os mais elevados. O Jñāna-yogī pensa o mesmo sobre o seu. De fato, o Rāja Yoga é geralmente considerado a forma mais elevada de Yoga. A Kuṇḍalinī é tão renomada que muitos buscam conhecê-La. Tendo estudado a teoria deste Yoga, muitas vezes fui perguntado: "Pode-se prosseguir sem ele?" A resposta do Śāstra é: "Depende do que você está buscando e de suas capacidades." Se você deseja despertar a Kuṇḍalinī Śakti para desfrutar da bem-aventurança da união de Śiva e Śakti através d'Ela, para a qual suas capacidades não permitem por outros meios, ou se você deseja obter os poderes acompanhantes (Siddhi),[1] é evidente que esse fim só pode ser alcançado através do Yoga aqui descrito. Mas se a libertação for buscada e o Yogī tiver capacidade para alcançá-la sem a Kuṇḍalinī, então tal Yoga não é necessário, pois a libertação pode ser obtida por puro Jñāna-yoga, através do desapego, da prática, e então da quietude da mente sem qualquer referência ao poder corporal central em absoluto. De fato, a perfeita Libertação (Nirvikalpa Samādhi) só pode ser obtida desta maneira, por meio do Rāja Yoga, do qual o Kuṇḍalinī Yoga é um método preliminar.[2] O Samādhi também pode ser alcançado pelo caminho da devoção (Bhakti), assim como pelo do conhecimento. De fato, a mais elevada devoção (Parābhakti) não é diferente do conhecimento. Ambas são realizações. Um Dhyāna-Yogī não deve negligenciar o seu corpo, sabendo que, como ele é ao mesmo tempo mente e matéria, cada um reage sobre o outro. Negligência ou mera mortificação do corpo é mais propensa a produzir imaginação desordenada do que uma verdadeira experiência espiritual. No entanto, ele não está preocupado com o corpo no sentido que o Hatha-yogī está. É possível ser um Dhyāna-Yogī bem-sucedido e ainda assim ser fraco de corpo e saúde, doente e de vida curta. Seu corpo, e não ele próprio, determina quando ele morrerá. Ele não pode morrer à vontade.

---

1 – Assim, ao elevar a Kuṇḍalinī Śakti até o centro Maṇipūra, pode-se (segundo se diz) adquirir poder sobre o fogo.

2 – Sujeito ao Dharma, Yama, Niyama, etc. Em qualquer caso onde o fim buscado seja puramente "espiritual", há Vairāgya ou renúncia.

O êxtase que ele chama de “Libertação ainda em vida” (Jīvanmukti) não é (assim me foi dito) um marco como o da verdadeira Libertação. Ele ainda pode estar sujeito a um corpo que sofre, do qual escapará apenas na morte, quando for libertado. Seu êxtase tem a natureza de uma meditação que passa para o Vazio (Bhāvanā-samādhi), efetuada através da negação do pensamento (Cittavṛtti) e do desapego do mundo — um processo no qual o ato de elevar o poder central do corpo não participa. Por seu esforço,[1] a mente, que é um produto da Kuṇḍalinī como Prakṛti Śakti, junto com seus desejos mundanos, é aquietada, de modo que o véu produzido por sua atividade mental é removido da Consciência. No Laya-yoga, a própria Kuṇḍalinī, quando despertada pelo Yogī (pois tal despertar é também seu ato e parte), alcança para ele essa iluminação. Mas por que, pode-se perguntar, alguém se incomodaria com o corpo e seu poder central, especialmente considerando que há riscos e dificuldades incomuns envolvidos? A resposta já foi dada: a alegada certeza e facilidade de realização por meio da agência do poder que é o próprio Conhecimento (Jñāna-rūpā śakti); uma aquisição intermediária de poderes (Siddhi); e tanto o desfrute intermediário quanto o final. Essa resposta, contudo, pode ser utilmente desenvolvida, pois envolve um princípio fundamental do Śākta Tantra.

---

1 – Isso faz do Rāja Yoga o mais elevado e o mais difícil dos Yogas, pois a mente é forçada a conquistar a si mesma. No Laya Yoga, a conquista é alcançada para o sādhaka pela Kuṇḍalinī Śakti. Ele a desperta e Ela realiza por ele os Siddhis. É mais fácil despertar a Kuṇḍalinī do que alcançar por meio do pensamento apenas o Nirvikalpa Samādhi.

O Śākta Tantra afirma proporcionar tanto o desfrute (Bhukti)[1] neste e no próximo mundo, quanto a Libertação (Mukti) de todos os mundos. Tal afirmação baseia-se num princípio profundamente verdadeiro.[2] Se a Realidade Última é aquela que existe em dois aspectos — o desfrute quiescente do Ser na Libertação de toda forma, e o desfrute ativo de objetos — isto é, como 'Espírito' puro e 'Espírito' na matéria — então uma união completa com a Realidade exige tal unidade em ambos os seus aspectos. Deve ser conhecida tanto "aqui" (Iha) quanto "lá" (Amutra). Quando devidamente compreendida e praticada, há verdade na doutrina que ensina que o homem deve fazer o melhor de ambos os mundos.[3] Não há, de fato, nenhuma real incompatibilidade entre os dois, desde que a ação seja tomada em conformidade com a lei universal da manifestação. Sustentar que a felicidade no além só pode ser obtida ao negligenciar-se buscá-la agora, ou por meio de sofrimento e mortificação deliberados, é considerado um falso ensinamento. É o próprio Śiva quem é a suprema experiência de bem-aventurança, e que aparece na forma humana com uma vida de prazer e dor misturados. Tanto a felicidade aqui quanto a bem-aventurança da libertação podem ser alcançadas se a identidade desses Śivas for realizada em cada ato humano. Isso será alcançado ao fazer de cada função humana, sem exceção, um ato religioso de sacrifício e adoração (Yajña). No antigo ritual Védico, o prazer por meio de comida e bebida era precedido e acompanhado por sacrifício cerimonial e ritual. Tal prazer era fruto do sacrifício e do dom dos Deuses. Em um estágio mais elevado da vida de um Sādhaka, ele é oferecido ao Único de quem vêm todos os dons e de quem os Devatās são formas inferiores e limitadas.

---

1 – Como há pessoas que sempre associam a palavra "gozo" (Bhoga) a expressões como "cerveja e boliche" (uma gíria inglesa que significa diversão trivial e mundana), é necessário afirmar que essa não é a implicação necessária da palavra Bhoga, nem o sentido em que ela é usada aqui. Filosoficamente, Bhoga é a percepção de objetos sobre os quais ocorre o desfrute — ou pode ser sofrimento — em consequência. Aqui, qualquer forma de prazer sensorial ou intelectual é considerada. Toda a vida no mundo da forma é Bhoga. Bhoga, de fato, inclui o sofrimento.

2 – O que é possível adotar sem aprovação de qualquer aplicação particular a que possa ser posto. Existem algumas (para dizer o mínimo) práticas perigosas que, nas mãos de pessoas inferiores, têm levado a resultados que deram ao Śāstra, neste aspecto, sua má reputação.

3 – "Mundos", porque essa é a expressão inglesa. Aqui, entretanto, a antítese é entre o mundo (seja como Terra ou Céu) e a libertação de todos os mundos.

Mas essa oferta também envolve um dualismo do qual a mais elevada Sādhana monística (Advaita) do Śākta Tantra está livre. Aqui, a vida individual e a vida no mundo são conhecidas como uma só. Assim, o Sādhaka Tântrico, ao comer ou beber[1], ou ao cumprir qualquer outra das funções naturais do corpo, o faz dizendo e acreditando: Śivo'ham ("Eu sou Śiva"), Bhairavo'ham ("Eu sou Bhairava"),[2] Sā'ham ("Eu sou Ela")[3]. Não se trata apenas do indivíduo separado que assim age e desfruta. É Śiva quem o faz em e através dele. Tal reconhecimento, como foi bem dito[4], faz com que a sua vida e o jogo de todas as suas atividades não sejam uma coisa à parte, a ser mantida em vergonha egoística por si e por sua busca pessoal, como se o desfrute fosse algo a ser conquistado da vida por sua própria força não auxiliada e com um senso de separatividade; mas sua vida e todas as suas atividades são concebidas como parte da ação divina na natureza (Śakti), manifestando-se e operando na forma humana.

Ele percebe, no pulsar do seu coração, o ritmo que atravessa tudo, e é o sinal da vida universal. Negligenciar ou negar as necessidades do corpo, pensar nelas como não divinas, é negligenciar e negar essa vida maior da qual elas são parte, e falsificar a grande doutrina da unidade de tudo e da identidade última de Matéria e Espírito. Governado por tal conceito, mesmo as necessidades físicas mais humildes adquirem uma significação cósmica. O corpo é Śakti. Suas necessidades são as necessidades de Śakti; quando o homem desfruta, é Śakti que desfruta através dele. Em tudo o que ele vê e faz é a Mãe quem vê e age. Seus olhos e mãos são d'Ela. Todo o corpo e todas as suas funções são manifestação d'Ela.

---

1 – Assim, no ritual Śākta, o Sādhaka que toma a taça de vinho verte o vinho como uma oblação na boca da Kuṇḍalinī Śakti, sendo a Śakti manifestada na forma dele mesmo.
2 – Um nome de Śiva.
3 – Isto é, a Mãe de todos, aparecendo na forma de Sua adoradora.
4 – Por Śrī Aurobindo Ghose em "Arya".

Realizá-La plenamente como tal é aperfeiçoar esta manifestação particular d'Ela que é ele mesmo. O homem, ao buscar ser o mestre de si mesmo, assim o faz em todos os planos: físico, mental e espiritual; nem podem ser separados, pois todos estão relacionados, sendo aspectos diferentes do único Espírito onipenetrante da Consciência. Quem é mais divino? Aquele que negligencia e despreza o corpo ou a mente para que possa alcançar alguma suposta superioridade espiritual, ou aquele que sabiamente valoriza ambas as formas do único Espírito que os reveste? A realização é alcançada mais rápida e verdadeiramente ao discernir o Espírito em, e como, todos os seres e suas atividades, do que ao fugir da forma e rejeitá-las como coisas não espirituais ou ilusórias e como impedimentos no caminho.[1] Se não for corretamente concebida, tal rejeição pode, de fato, ser um obstáculo e a causa da queda; caso contrário, essas atividades tornam-se instrumentos de realizações — e que outros existem à mão? E assim o Kulārṇava Tantra diz: "Por aquilo que os homens caem, por isso eles se elevam." Quando os atos são feitos com o sentimento correto e o estado de espírito adequado (Bhāva), esses atos proporcionam o desfrute (Bhukti); e o Bhāva repetido e prolongado produz, ao final, aquela experiência divina (Tattvajñāna) que é a libertação. Quando a Mãe é vista em todas as coisas, Ela é finalmente realizada como Ela é quando além de todas elas.

Estes princípios gerais têm sua aplicação mais frequente na vida mundana antes da entrada no caminho do Yoga propriamente dito. O Yoga aqui descrito é, contudo, também uma aplicação desses mesmos princípios, na medida em que se afirma que, por meio dele, tanto Bhukti quanto Mukti são alcançadas. Ordinariamente, diz-se que onde há Yoga, não há Bhoga (gozo); mas no ensinamento Kaula, Yoga é Bhoga e Bhoga é Yoga, e o próprio mundo torna-se o assento da libertação ("Yogo bhogāyate, mokṣāyate saṁsāraḥ").[2]

---

1 – O primeiro é o método Tântrico de aplicar a verdade Vedântica; o segundo, o método ascético ou Māyāvādin, com sua própria grandeza, mas talvez em menor conformidade com as necessidades da massa dos homens.

2 – Yogo bhogāyate sākṣāt duṣkṛtaṁ sukṛtāyate | Mokṣāyate hi saṁsāraḥ kauladharme kuleśvari || (Kulārṇava Tantra) Tradução: "Pelo Yoga, o gozo (bhoga) torna-se direto, o ato pecaminoso (duṣkṛta) transforma-se em mérito (sukṛta); O próprio saṁsāra é libertado no Dharma Kaula, ó Kuleśvarī."

No Kuṇḍalinī Yoga, o gozo (Bhoga) e os poderes (Siddhi) podem ser obtidos em cada um dos centros para os quais o Poder Central é conduzido, e, pela continuidade da prática em direção ascendente, o gozo que é a Libertação pode ser alcançado.

Pelos processos inferiores do Haṭha Yoga, busca-se alcançar um corpo físico perfeito que também será um instrumento completamente adequado através do qual a mente possa funcionar. Uma mente perfeita novamente se aproxima, e em Samādhi adentra a própria Consciência pura. O Haṭha-yogī busca, assim, um corpo que seja tão forte quanto o aço, saudável, livre de sofrimento e, portanto, longevo. Mestre do corpo, ele é mestre tanto da vida quanto da morte. Sua forma luminosa desfruta da vitalidade da juventude. Ele vive enquanto tiver a vontade de viver e gozar no mundo das formas. Sua morte é a "morte pela vontade", quando, ao fazer o grande e maravilhosamente expressivo gesto de dissolução,[1] ele grandemente parte. Mas pode-se dizer que os Haṭha-yogīs ficam doentes e morrem. Em primeiro lugar, a disciplina completa é de dificuldade e risco, e só pode ser seguida sob a orientação de um Guru qualificado. Como afirma a Gorakṣa Saṁhitā, a prática não auxiliada e malsucedida pode levar não apenas à doença, mas à morte. Aquele que busca conquistar o Senhor da Morte incorre no risco de falhar numa conquista rápida d'Ele. Nem todos os que tentam este Yoga, é claro, obtêm sucesso, ou atingem o mesmo grau de êxito. Alguns podem prolongar suas vidas até a idade sagrada de 84 anos, outros até 100, outros ainda mais. Em teoria, ao menos, aqueles que são aperfeiçoados (Siddhas) deixam este plano quando quiserem. Nem todos possuem a mesma capacidade ou oportunidade devido à falta de vontade, força corporal ou circunstância. Nem todos estarão dispostos ou aptos a seguir as regras estritas necessárias ao sucesso.

---

1 – Saṁhāra-mudrā, o gesto que significa dissolução: "Agora estou prestes a morrer".

Nem a vida moderna oferece, em geral, as oportunidades para tão completa cultura física. Nem todos desejam tal vida, ou podem achar que a obtenção dela não valha o esforço envolvido. Alguns podem desejar livrar-se do corpo, e isso tão rapidamente quanto possível. Por isso, diz-se que é mais fácil alcançar a libertação do que a imortalidade. A primeira pode ser obtida por abnegação, desapego do mundo, disciplina moral e mental. Mas conquistar a morte é mais difícil do que isso; pois estas qualidades e ações por si só não bastam. Quem o faz conquista o Senhor da Morte com uma das mãos, e se ele for um Yogī bem-sucedido (Siddha), a libertação com a outra. Ele possui o Gozo e a Libertação. Ele é o Imperador que é mestre do mundo e possuidor da bem-aventurança que está além de todos os mundos. **Por isso, afirma-se que o Haṭha-yogī considera que toda outra Sādhana é inferior ao Haṭha Yoga**.

O Haṭha-yogī que desperta a Kuṇḍalinī adquire diversos poderes ocultos (Siddhi) e, assim, desfrute. Em cada centro para o qual ele conduz a Kuṇḍalinī, ele experimenta uma forma especial de bem-aventurança (Ānanda) e adquire poderes especiais (Siddhi). Se ele possui Vairāgya ou aversão por esses prazeres, ele a conduz até o Śiva de seu centro cerebral, e desfruta da Suprema Bem-aventurança, cuja natureza é a própria Libertação, e que, quando estabelecida em permanência, é a própria Libertação na dissolução da conexão entre espírito e corpo. Ela, que "brilha como uma cadeia de luzes" — um relâmpago — no centro de seu corpo, é a "Mulher Interior" (Inner Woman), à qual se fez referência quando foi dito: "De que preciso eu de qualquer mulher exterior? Tenho uma Mulher Interior dentro de mim." O Vīra[1] ("heróico") Sādhaka, sabendo-se a encarnação de Śiva (Śivo'ham), une-se à mulher como a encarnação de Śakti no plano físico.[2]

---

1 – Veja meu "Śakti and Śākta".

2 – A afirmação nos Tantras de que essa união é a libertação (Mukti) é mera Stuti — ou seja, louvor no estilo indiano de tratar o assunto em questão, o qual extrapola o fato real. O leitor europeu que toma tais declarações au pied de la lettre e as ridiculariza torna-se (para os conhecedores) ridículo. O que realmente ocorre em tal caso é uma bem-aventurança fugaz, que, como toda bem-aventurança, emana da Grande Bem-aventurança, mas é um pálido reflexo dela e, de modo algum, assegura imunidade de futuros renascimentos. É a bem-aventurança desta Sādhana inferior, enquanto que a união da Kuṇḍalinī Śakti com Śiva é a da Sādhana superior.

O Divya ("divino") Sādhaka ou Yogī une dentro de si próprio seus próprios princípios, feminino e masculino, que são o "Coração do Senhor" (Hṛdayaṁ parameśituḥ)[1] ou Śakti, e Sua Consciência-Lordística ou Śiva. É a união deles que é a união mística (Maithuna) dos Tantras.[2] Há duas formas de União (Sāmarasya)[3] — a primeira, que é a grosseira (Sthūla), ou a união das encarnações físicas da Consciência Suprema; e a segunda, que é a sutil (Sūkṣma), ou a união dos princípios quiescentes e ativos dentro da própria Consciência. É esta última que é a Libertação.

Por fim, qual é, em um sentido filosófico, a natureza do processo aqui descrito? Resumidamente, a energia (Śakti) polariza-se em duas formas — a saber, estática ou potencial e dinâmica como Prāṇa, as forças operantes do corpo. Por trás de toda atividade há um fundo estático. Este centro estático no corpo humano é o Poder Serpentino central no Mūlādhāra (suporte-raiz). É o poder que constitui o suporte estático (Ādhāra) de todo o corpo e de todas as suas forças Prânicas em movimento. Este centro (Kendra) de poder é uma forma grosseira de Cit ou Consciência — isto é, em si mesmo (Svarūpa) é Consciência, e por aparência é uma potência que, enquanto forma mais elevada de força, é uma manifestação dela. Assim como há uma distinção (embora identidade em sua base) entre a Consciência suprema e quiescente e sua potência ativa (Śakti), assim também, quando a Consciência se manifesta como energia (Śakti), ela possui os aspectos gêmeos de energia potencial e cinética. No Advaita Vedānta, não pode haver nenhuma divisão, de fato, da Realidade. Para o olhar perfeito de seu Siddha, o processo do vir-a-ser é uma atribuição (Adhyāsa) ao Real Último.[4]

---

1 – Como lindamente a chama a Parāpraveśikā. O Yoginī-hṛdaya Tantra diz: "Ela é o coração, pois de Ela tudo procede."

2 – Isto, como diz o Yoginī Tantra, é o coito (Maithuna) daqueles que são Yati (ou seja, que controlaram suas paixões).

3 – Este termo indica o desfrute que surge da união de masculino e feminino, a qual pode ser tanto de corpos quanto de seus princípios internos.

4 – Aos olhos do Siddhi, para o espírito que é Udāsīna (testemunha simples, desatenta ao mundo exterior), o vir-a-ser é Adhyāsa e nada real (no sentido indiano desse termo, tal como usado por Śaṅkara). A Criação (Sṛṣṭi) é Vivarta, ou aparente e não uma real evolução (Pariṇāma). Adhyāsa é atribuir a algo aquilo que ele de fato não possui.

Para os olhos do Sādhaka — isto é, o aspirante ao Siddhi (realização perfeita) — para o espírito que ainda está lutando através dos planos inferiores e identificando-se de várias formas com eles, o vir-a-ser tende a parecer, e a aparência parece real. O Śākta Tantra é uma interpretação da verdade Vedântica a partir deste ponto de vista prático, e representa o processo mundano como uma polarização na própria Consciência. Esta polaridade, tal como existe no corpo e como o corpo, é destruída pelo Yoga, que perturba o equilíbrio da consciência corporal, equilíbrio este que resulta da manutenção desses dois polos. No corpo humano, o polo potencial de energia, que é o poder supremo, é incitado à ação, sobre o qual as forças em movimento (Śakti dinâmica) sustentadas por ele são atraídas, e todo o dinamismo[1] então gerado sobe para unir-se com a Consciência quiescente no Lótus[2] mais elevado. Este assunto foi tão bem exposto por meu amigo e colaborador Professor Pramathanātha Mukhyopādhyāya que não posso melhorá-lo em sua formulação,[3] e, portanto, cito-o em vez de dar uma descrição adicional própria:

"Quando você diz que a Kuṇḍalinī Śakti é a Śakti primordial em repouso (*at rest*), sou levado a pensar numa analogia (e talvez seja mais que uma analogia) na ciência moderna. A energia cósmica, em seu aspecto físico, pode ser considerada tanto estática quanto dinâmica, sendo a primeira uma condição de equilíbrio e a segunda uma condição de movimento ou mudança de posição relativa. Assim, uma coisa material aparentemente em repouso (não havendo repouso absoluto exceto na Consciência pura, ou Cit) deve ser considerada como energia ou Śakti em equilíbrio, os vários elementos nela contidos mantendo-se mutuamente em controle (ou, como dirão os matemáticos, a soma algébrica das forças sendo zero). Naturalmente, em qualquer caso, o equilíbrio é relativo e não absoluto. O importante a notar é essa polarização da Śakti em duas formas — estática e dinâmica.

---

1 – O poder projetivo da Consciência retira suas projeções do mundo sensorial, e o poder da Consciência permanece como Poder de Ser.

2– Por que aqui, pode-se perguntar, visto que a Consciência é onipenetrante? Verdade; mas ali a força Tāmasika de Māyā está em seu nível mais baixo. Portanto, a Consciência é alcançada ali.

3 – Em uma carta a mim, em resposta a uma das minhas que tratava deste Yoga, ele escreveu que minha carta havia sugerido certas ideias "sobre um tema de supremo interesse filosófico e prático na vida de um hindu", o que reproduzo no texto. As traduções entre colchetes das palavras em sânscrito são minhas.

Nos tecidos de um corpo vivo, novamente, a energia operante (qualquer que seja a natureza disso, seja acreditando ou não numa 'força vital' especial) polariza-se em duas formas semelhantes — anabólica e catabólica — uma tendendo à mudança e a outra a conservar os tecidos, sendo a condição atual dos tecidos simplesmente o resultado dessas duas atividades coexistentes ou concorrentes.

Na mente ou na experiência, também, essa polarização ou polaridade é evidente à reflexão. Em meus próprios escritos[1] tenho constantemente defendido essa polaridade entre Cit puro e a tensão (stress) que está envolvida nisso: há uma tensão ou Śakti desenvolvendo a mente através de uma infinidade de formas e mudanças, mas todas essas formas e mudanças são conhecidas como envolvidas na pura e ilimitada esfera de Consciência (Cidākāśa). Esta análise, portanto, apresenta a Śakti primordial nas mesmas duas formas polares de antes — estática e dinâmica — e aqui a polaridade é mais fundamental e se aproxima da absoluta.

Por fim, consideremos por um momento o átomo da ciência moderna. O átomo químico deixou de ser um átomo (unidade indivisível da matéria). Temos, em vez disso, a teoria eletrônica. Segundo esta, o chamado átomo é um universo em miniatura muito semelhante ao nosso próprio sistema solar."

No centro deste sistema atômico, temos uma carga de eletricidade positiva em torno da qual uma nuvem de cargas negativas (chamadas elétrons) supostamente orbita, assim como miríades de planetas e corpos menores orbitam ao redor do Sol. As cargas positiva e negativa se mantêm mutuamente em equilíbrio, de modo que o átomo é uma condição de energia equilibrada, e, portanto, não se desintegra ordinariamente, embora possa eventualmente romper-se e liberar seu estoque equilibrado de energia, como provavelmente ocorre nas emanações do rádio.

---

1 – "Approaches to Truth", "The Patent Wonder", valiosas apresentações em termos modernos do antigo ensinamento Vedântico.

O que observamos aqui? A mesma polaridade de Śakti em uma forma estática e uma parceira dinâmica — a saber, a carga positiva em repouso no centro, e as cargas negativas em movimento ao redor do centro: uma analogia ou ilustração altamente sugestiva, talvez, dos fatos cósmicos. Essa ilustração pode ser levada a outros domínios da ciência e da filosofia, mas, por ora, prefiro evitar maiores detalhes. Por ora, podemos, penso eu, tirar a seguinte conclusão importante:

"Śakti, ao manifestar-se no universo, divide-se em dois aspectos polares — estático e dinâmico — o que implica que não se pode tê-la numa forma dinâmica sem, ao mesmo tempo, tê-la numa correspondente forma estática, muito parecido com os polos de um ímã. Em qualquer esfera de atividade de força, devemos ter, de acordo com esse princípio cósmico, um fundo estático — Śakti em repouso ou 'enrolada', como dizem os Tantras."

"Antes de prosseguir, permita-me apontar o que considero ser o significado fundamental de nossa Tântrica e Purāṇica Kālī. Esta figura ou Mūrti é tanto real quanto simbólica, como, de fato, toda Mūrti na assim chamada mitologia hindu. Ora, a Divina Mãe Kālī é um símbolo da verdade cósmica que acabo de explicar. Sadāśiva, em cujo peito Ela dança, nua e escura, é o fundo estático da pura Cit, branco e inerte (Śavarūpa), porque a pura Cit é, em si mesma, Svaprakāśa (auto-manifesta) e Niṣkriya (inativa). Ao mesmo tempo, além e fora da Consciência, não pode haver nada — nenhum poder ou Śakti — daí a Divina Mãe permanecer sobre o seio do Pai Divino. A própria Mãe é toda atividade e Guṇamayī (em Seu aspecto como Prakṛti composta pelas Guṇas). Sua nudez significa que, embora Ela abranja tudo, nada há que a abranja; Sua escuridão significa que Ela é insuscetível de ser atingida pelo pensamento e pela fala (Avāṅ-mānasa-gocharā).

Naturalmente, isso não é uma partição da realidade em dois (aí reside a imperfeição da doutrina Sāṅkhya de Puruṣa e Prakṛti, que, de outro modo, está correta), mas apenas uma polarização em nossa experiência de um fato indivisível, que é a Śakti primordial (Ādyā Śakti) em si mesma. Assim, Cit também é Śakti. Śiva é Śakti e Śakti é Śiva, como dizem os Tantras. Ele é Guṇāśraya (o suporte das Guṇas), assim como Guṇamaya (cuja substância são as Guṇas); Nirguṇa (sem atributos) assim como Saguna (com atributos), como dito num conhecido trecho da Caṇḍī."

A sua sugestiva observação[1] torna a natureza da Kuṇḍalinī Śakti bastante clara para mim. Você está certa, talvez, ao dizer que a Śakti cósmica é a Samaṣṭi (coletividade), em relação à qual a Kuṇḍalinī nos corpos é apenas a Vyaṣṭi (individual); trata-se de uma ilustração, uma reprodução em escala miniaturizada, um plano microcósmico do todo. A lei ou princípio do todo—isto é, da Śakti macrocósmica—deve, portanto, ser encontrada na Kuṇḍalinī. Essa lei, como vimos, é a lei da polarização em aspectos estático-dinâmicos ou potencial-cinéticos. No corpo vivo, portanto, deve haver tal polarização. Agora, a Kuṇḍalinī enrolada três voltas e meia no Mūlādhāra é o indispensável e infalível polo estático de fundo da Śakti dinâmica operante em todo o corpo, conduzindo os processos e operando as mudanças.

O corpo, portanto, pode ser comparado a um ímã com dois polos. O Mūlādhāra é o polo estático em relação ao resto do corpo, que é dinâmico; o funcionamento do corpo necessariamente pressupõe e encontra tal suporte estático, daí talvez[2] o nome Mūlādhāra, o suporte fundamental. Em um sentido, a Śakti estática no Mūlādhāra é necessariamente coextensiva com a Śakti criadora e evolutiva do corpo, pois o aspecto ou polo dinâmico jamais pode existir sem sua contraparte estática. Em outro sentido, é a Śakti residual (left over) (você mesma apontou isso, e as itálicas são suas) após a Pṛthvī—o último dos Bhūtas—ter sido criado, um reservatório de poder a ser utilizado para atividade futura, caso surja tal necessidade. Tomando os dois sentidos juntos (os seus e os meus), a Śakti no Mūlādhāra é simultaneamente coextensiva a cada ato de criação ou manifestação e é o efeito residual de tal ato—tanto causa quanto efeito, de fato—uma ideia que, ao ser profundamente analisada, não apresenta real contradição. De fato, existe aquilo que o físico descreverá como um ciclo ou circuito em ação. Vejamos o óvulo fecundado—o estágio embrionário mais precoce do corpo vivo. Nele, a Kuṇḍalinī Śakti já se apresenta em seus dois aspectos polares: o óvulo, representando o elemento-mãe, é um polo (possivelmente o estático), e o espermatozoide, que é o elemento-pai, representa o outro (possivelmente o dinâmico).[3]

---

1 – Essa Kuṇḍalinī é a Śakti estática
2 – Certamente.
3 – O processo de fertilização é tratado no Mātṛkābheda Tantra.

Da fusão deles procedem os processos que o biólogo chama de diferenciação e integração; mas em todo esse processo de criação o ciclo pode ser facilmente rastreado. A Śakti flui a partir da célula germinativa (óvulo fertilizado), captura matéria externa, assimila-a e, assim, cresce em volume; divide-se e subdivide-se a si mesma, e então coordena todas as suas partes divididas em um todo orgânico único. Agora, em tudo isso, temos o ciclo. Capturar matéria externa é uma atividade orientada para fora; a assimilação é uma atividade orientada para dentro ou corrente de retorno; a divisão celular e a multiplicação são operações orientadas para fora; a coordenação é orientada para dentro;[1] e assim por diante. A força na célula germinativa é transbordante, mas também continuamente flui de volta para si mesma, as duas operações pressupondo-se e sustentando-se mutuamente, como em todo circuito. O estoque dado de força na célula germinativa, que é estático enquanto a fusão dos elementos masculino e feminino não ocorre no útero, é o ponto de partida necessário de toda atividade criativa; é a causa primordial, portanto, em relação ao corpo—primordial e, ao mesmo tempo, constantemente dada, incessante. Por outro lado, a reação de toda ação criativa, a corrente de retorno ou fluxo de cada transbordamento que se desenrola, constantemente renova essa força inicial, alterando-a sem mudar sua condição geral de equilíbrio relativo (e isto é bastante possível, como no caso de qualquer sistema material); a força na célula germinativa pode, portanto, ser também considerada como um efeito perpétuo, algo residual e colocado contra as forças ativas do corpo. Muitas ideias aparentemente inconsistentes entram nesta concepção e precisam ser reconciliadas.

1 – Começamos com uma força na célula germinativa que é estática a princípio (embora, como uma semente dicotiledônea, ou mesmo um átomo moderno, envolva em si tanto um polo estático quanto um polo dinâmico; caso contrário, a partir de um puro repouso, sem possibilidade de movimento, nenhum movimento poderia jamais surgir). Que esta seja a Kuṇḍalinī enrolada.

---

1 – Este fluxo de saída (outflow) e entrada (inflow) é uma noção tântrica comum.

2 – Em seguida, há um impulso criativo emergindo dela; este é o movimento a partir do repouso. Por isso, a Kuṇḍalinī torna-se parcialmente estática e parcialmente dinâmica, ou ejeta, por assim dizer, um polo dinâmico para fora de si a fim de evoluir o corpo, mas permanecendo um polo estático ou fundo o tempo todo. Em nenhuma parte do processo a Kuṇḍalinī realmente desenrola-se completamente ou mesmo reduz suas três voltas e meia. Sem essa Śakti do Mūlādhāra permanecendo intacta, nenhuma evolução poderia ser possível. Ela é a articulação sobre a qual tudo gira.

3 – Cada ato criativo novamente reage sobre a Śakti do Mūlādhāra, de modo que tal reação, sem perturbar o repouso relativo da Śakti enrolada, altera seu volume ou intensidade, mas não reduz nem aumenta o número de voltas. Por exemplo, cada ato natural de respiração reage sobre a Śakti enrolada no Mūlādhāra, mas geralmente isso não faz muita diferença. Mas o Prāṇāyāma reage poderosamente sobre ela, tanto que desperta o poder latente e o envia atravessando os centros. Agora, a descrição comum de que a Kuṇḍalinī desenrola-se e sobe pela Suṣumṇā, deixando o Mūlādhāra, deve, penso eu, ser admitida com cautela. Esse fundo estático jamais pode ser absolutamente dispensado. Como você mesma corretamente observou, “Śakti nunca pode ser esgotada, mas é assim que se deve olhar para isso”. Precisamente, a Kuṇḍalinī, quando poderosamente trabalhada pelo Yoga, envia uma emanação ou ejeção à semelhança de sua própria essência (como o "duplo etéreo" dos teosofistas e espiritualistas[1]), que perfura os diversos centros até fundir-se, como você aponta, com a Mahākuṇḍalinī de Śiva no centro mais alto ou sétimo. Assim, enquanto esse “duplo etéreo” ou auto-ejeção da Śakti enrolada no Mūlādhāra ascende pela Suṣumṇā, o poder enrolado em si mesmo não precisa mover-se de seu lugar. É como uma centelha partindo de uma máquina eletromagnética super-saturada[2]; ou, antes, é como as emanações do rádio que não diminuem perceptivelmente a energia nele contida. Este último, talvez, seja o paralelo físico mais próximo do caso que estamos tentando entender.

---

1 – Espiritualistas.
2 – Supercarregado.

Como uma passagem bem conhecida das Upaniṣads afirma: “O todo (Pūrṇa) é subtraído do todo, e ainda assim o todo permanece.” Penso que o nosso caso presente aproxima-se muito disso. A Kuṇḍalinī no Mūlādhāra é a Śakti primordial inteira em forma de mônada ou germe ou latência; por isso ela é enrolada. A Kuṇḍalinī que sobe pela Nāḍī também é a Śakti inteira em uma forma especialmente dinâmica—uma representação ejetiva da Serpente Eterna. O resultado da última fusão (existem fusões sucessivas nos vários centros também) no Sahasrāra é também o Todo, ou Pūrṇa. É assim que vejo isso. Nesta concepção, o fundo estático permanente não é realmente esgotado, muito menos dispensado.

4 – Quando, novamente, eu digo que o volume ou a intensidade do poder enrolado pode ser afetado (embora não sua configuração e equilíbrio relativo), não estou, com isso, rejeitando o princípio da conservação de energia em relação à Kuṇḍalinī, que é a própria corporificação de toda a energia. Trata-se apenas da conversão de energia estática (potencial) em energia dinâmica (cinética), em parte, permanecendo a soma constante. Como estamos lidando aqui com infinitudes, não se deve esperar uma aplicação física exata desse princípio. O Yogī, portanto, simplesmente "desperta" e nunca cria Śakti. Aliás, a célula germinativa que evolui o corpo não deixa, segundo a biologia moderna, de ser uma célula germinativa em qualquer estágio do processo complicado. A célula germinativa original se divide em duas partes: uma metade gradualmente se desenvolve no corpo de uma planta ou animal — esta é a célula somática; a outra metade permanece encapsulada dentro do corpo praticamente inalterada, sendo transmitida, no processo de reprodução, à prole — ou seja, o plasmóide germinativo (germ-plasm). Agora, este plasmóide germinativo permanece ininterrupto ao longo de toda a linha de propagação. Esta é a doutrina de Weismann da "continuidade do plasmóide germinativo", a qual foi amplamente aceita, embora seja apenas uma hipótese.

Em um pós-escrito subsequente, o Professor escreveu:

“1. Śakti, sendo ou estática ou dinâmica, toda forma dinâmica pressupõe necessariamente um fundo estático. Uma atividade puramente dinâmica (que é movimento em seu aspecto físico) é impossível sem um suporte ou fundamento estático (Ādhāra). Portanto, a doutrina filosófica de um movimento ou mudança absoluta, como ensinada pelo antigo Heráclito e pelos Budistas, e por Bergson na

modernidade, está equivocada; não se baseia nem em uma lógica correta nem em uma intuição clara. A constituição de um átomo revela a polarização estático-dinâmica da Śakti; outras formas mais complexas de existência também fazem o mesmo. No corpo vivo, esse fundo estático necessário é o Mūlādhāra, onde a Śakti está na forma de Kuṇḍalinī enrodilhada. Toda a atividade funcional do corpo, desde o desenvolvimento da célula germinativa, está correlacionada e sustentada pela Śakti concentrada no Mūlādhāra. A criação cósmica, também, culminando com a evolução do Prithivī Tattva (embora seja um processo interminável em outro sentido, e aí talvez Henri Bergson, que afirma que o impulso criativo é sempre original e engenhoso, esteja certo), também pressupõe um fundo estático cósmico (acima e além do Chidākāśa – o éter da Consciência), que é a Mahākuṇḍalinī Śakti no Chinmayadeha (corpo de Consciência) de Parameśvara ou Parameśvarī (o Senhor Supremo em seus aspectos masculino e feminino). No estágio mais inicial da criação, quando o mundo surge na Consciência Divina, ele requer, como princípio ou polo do Tat (Aquilo), o princípio correlato ou polo do Aham (Eu); no desenvolvimento do primeiro, o segundo serve como o fundo estático. Em nossas próprias experiências também, a 'apreensão' ou consciência do eu é o fundo sustentador – uma espécie de fio que mantém juntos todos os grânulos soltos de nossos elementos de sentimento. O solo sustentador ou Ādhāra, como o assento da força estática, é encontrado, de uma forma ou de outra, em cada fase e estágio da evolução criativa. A forma última ou absoluta é, naturalmente, a Cit-Śakti (Consciência como Poder), a Luz infalível da percepção, sobre a qual nosso Gāyatrī (Mantra) diz: 'Que sustenta e impele todas as atividades do intelecto.' Este fato é simbolizado pela Mūrti de Kālī – e não é um mero símbolo, contudo.

"2. Minhas observações sobre o surgimento ou despertar da Serpente Poderosa no Mūlādhāra foram, talvez, quase da natureza de um paradoxo. O poder enrodilhado, embora despertado, desenrolado e ascendente, na verdade nunca realmente sai de seu lugar; apenas uma espécie de 'duplo etéreo' ou 'ejeto' é liberado e enviado através do sistema de centros. Em linguagem simples, esse duplo etéreo ou ejeto significa o equivalente dinâmico da potência estática concentrada no Mūla, ou raiz. Sempre que, por Prāṇāyāma ou Bijamantra, ou qualquer outro meio adequado, o Mūlādhāra se torna, como uma máquina eletromagnética, super-saturado (embora a Kuṇḍalinī Śakti no Mūla seja infinita e inesgotável, ainda assim a capacidade de um organismo finito em contê-la em forma estática é limitada, e, portanto, pode haver super-saturação), um equivalente dinâmico ou forma operativa da

potência estática é criada, possivelmente por uma lei semelhante à lei da indução da natureza, pela qual a potência estática em si não é esgotada nem tornada diferente de estática. Não é que a energia estática no Mūla passe totalmente para uma forma dinâmica – a Kuṇḍalinī desenrolada deixando o Mūla, tornando-o um vazio; isso não pode ser, e, mesmo que fosse, toda operação dinâmica no corpo cessaria por falta de fundo. O poder enrodilhado permanece enrodilhado ou estático, e ainda assim algo aparentemente sai do Mūla – viz., o equivalente dinâmico. Este paradoxo pode ser explicado de duas maneiras:

(a) Uma explicação foi sugerida em minha carta principal. A potencial Kuṇḍalinī Śakti torna-se parcialmente convertida em Śakti cinética, e ainda assim, como Śakti, mesmo dada no centro Mūla, é uma infinitude, ela não é depletada: a reserva potencial permanece sempre inesgotada. Referi-me a uma passagem na Upaniṣad sobre Pūrṇa. Neste caso, o equivalente dinâmico é uma conversão parcial de um modo de energia em outro. No Laya-yoga (aqui descrito) isso é ordinariamente assim. Quando, no entanto, o potencial infinito se torna um cinético infinito – quando, isto é, o poder enrodilhado do Mūla se desenrola absolutamente – temos necessariamente a dissolução dos três corpos (Sthūla, Liṅga e Kāraṇa – grosseiro, sutil e causal), e consequentemente Videhamukti (liberação sem corpo), porque o fundo estático em relação a uma forma particular de existência foi totalmente cedido, segundo nossa hipótese. Mas a Mahākuṇḍalī permanece; portanto, a Mukti individual (liberação) não precisa significar dissolução de Saṁsāra (mundos transmigratórios). Comumente, contudo, como diz o Tantra: 'Pītvā pītvā punaḥ pītvā', etc.[1]

1 – "Tendo bebido, tendo bebido, tendo novamente bebido" — uma passagem do Kulārṇava Tantra que significa não uma bebedeira literal (como alguns supõem), mas a repetida elevação da Kuṇḍalinī.

(b) A outra explicação é sugerida pela lei da indução. Pegue uma máquina eletromagnética[1]; se uma substância adequada for colocada próxima a ela, ela induzirá nela um equivalente e oposto tipo de eletromagnetismo sem perder seu próprio estoque de energia. Na condução, a energia flui para outro lugar, de modo que a fonte perde e a outra coisa ganha o que foi perdido, e o ganho é semelhante à perda. Não assim na indução. Aqui a fonte não perde, e a energia induzida é equivalente e oposta em espécie à energia indutora. Assim, uma carga positiva induzirá uma carga negativa equivalente em um objeto vizinho. Agora, devemos supor que o Mūlādhāra, quando se torna saturado, induz no centro vizinho (digamos, Svādhiṣṭhāna) um equivalente dinâmico (não estático)[2]? É isto que o surgimento da Serpente Poderosa realmente significa? A explicação, estou tentado a pensar, talvez não seja de todo fantástica.

Em resposta a esse relato altamente interessante e ilustrativo de meu amigo, escrevi sugerindo algumas dificuldades na aceitação de sua afirmação de que a Kuṇḍalinī Śakti não se desenrolou e ascendeu de fato, mas projetou para cima uma emanação na semelhança de Seu próprio eu. A dificuldade que senti foi esta: Em primeiro lugar, os livros de Yoga, aos quais deve-se dar plena credibilidade neste assunto, afirmam inequivocamente que a própria Kuṇḍalinī realmente se desenrola e ascende. Isto é corroborado por algumas investigações feitas por um Paṇḍita Tântrico muito familiarizado com este Śāstra[3], após o recebimento da carta citada.

---

1 – Podemos dizer: "Pegue um ímã" e "magnetismo".

2– Aqui é o assento do primeiro movimento, ou Pashyantī Śabda.

3 – Embora não praticasse ele próprio, seu irmão, de quem ele aprendera, era um adepto no Yoga. Sempre considerei suas declarações de peculiar valor. Deve-se, no entanto, lembrar que, por mais erudito ou praticante que um Paṇḍita ou Yogī seja, é possível que ele ignore as implicações científicas de sua doutrina e prática.

Como o corpo do Yogī ainda vive, embora em uma condição quase cadavérica, quando a consciência nele é perdida, perguntei-lhe como o corpo era sustentado quando a Kuṇḍalinī deixava Sua morada central. Sua resposta foi que era mantido pelo néctar que flui da união de Śiva e Śakti no Sahasrāra. Este néctar é uma ejeção de poder gerado por essa união. Se Kuṇḍalinī não ascende, mas apenas uma centelha emana dela, como (perguntei mais adiante) o corpo se torna frio e semelhante a um cadáver? Isso seria o caso se o poder ainda permanecesse em seu centro e apenas enviasse um equivalente dinâmico de si mesma? Houve outras dificuldades na teoria apresentada por meu amigo, embora possa haver também dificuldades na aceitação da afirmação de que o Mūlādhāra está totalmente esgotado do grande poder. Sugeri que Kuṇḍalinī fosse o centro estático de todo o corpo como um organismo consciente completo, e que cada uma das partes do corpo e suas células constituintes devem ter seus próprios centros estáticos, que sustentariam tais partes e células; e que a vida do corpo, como uma coleção de partículas materiais (das quais a consciência orgânica geral como um todo foi retirada), fosse sustentada pelo néctar que fluía da Kuṇḍalinī Śakti quando em união com Śiva no Sahasrāra. Em resposta, o Professor P. Mukhopādhyāya tratou do assunto como segue:

"De acordo com minha apresentação do caso, algo – viz., um equivalente dinâmico ou 'duplo operativo' – é certamente enviado do Mūlādhāra, mas esse centro ou assento básico não é esgotado nem tornado vazio de energia estática em consequência dessa operação. O Mūla (raiz), como o assento da potência estática ou enrodilhada, nunca pode ser dispensado. É o sine qua non de todas as funções do corpo triplo (grosseiro, sutil, causal). É, por assim dizer, o amortecedor ou base contra a qual qualquer atividade do Jīva (consciência encarnada) deve reagir ou recuar, como uma base de canhão contra a qual o canhão reage. Assim, enquanto a Śakti dinâmica ou desenrolada ascende pelo eixo, a Śakti estática ou enrodilhada retém seu lugar no Mūla, e permanece como a própria possibilidade da convulsão dinâmica. O poder ascendente é simplesmente o contraparte dinâmica do fundo estático. Dizer que Kuṇḍalinī deixa seu lugar e ascende é apenas dizer que ela deixa de ser Kuṇḍalinī e se torna dinâmica. O poder ascendente é, portanto, poder dinâmico ou não-Kuṇḍalinī; é a expressão dinâmica da potência Kuṇḍalinī. Até aqui todos concordam. Mas a questão é: O Mūla é esgotado ou privado de todo poder (especialmente o poder enrodilhado) quando essa expressão dinâmica o deixa e ascende pelo

eixo? A expressão dinâmica ocorre totalmente à custa do fundo estático? Deveria este último cessar para que o primeiro comece?

"Aqui, penso, devo responder negativamente. É um caso de poder deixando e ao mesmo tempo permanecendo – saindo como dinâmico e permanecendo como estático; é o caso da Kuṇḍalinī sendo desenrolada em um aspecto ou polo e permanecendo ainda enrodilhada em outro aspecto ou polo. Um paradoxo, talvez, mas, como a maioria dos paradoxos, é provável que seja verdadeiro.

"A autoridade escritural, que, aliás, mantenho com máxima reverência, é realmente desafiada por essa interpretação? A natureza do equivalente dinâmico e sua relação com o fundo estático já foi indicada nas duas comunicações anteriores, e não preciso me alongar nelas. Tenho afirmado ao longo que o Mūlādhāra, como sede do poder estático (ou seja, enrodilhado), nunca pode ser tornado um vácuo em relação a tal poder, exceto nas circunstâncias da Videhamukti (liberação sem corpo), quando o corpo triplo (grosseiro, sutil, causal) deve dissolver-se. Penso também que o ponto de vista que você adotou pode ser reconciliado com esta interpretação da questão. A Kuṇḍalinī Śakti é o aspecto estático da vida de todo o organismo organizado, como você disse corretamente. A relação entre as vidas das células individuais e a do organismo como um todo não é claramente entendida na ciência. A vida comum é apenas o resultado mecânico das vidas das células individuais, ou as vidas das células individuais são apenas manifestações detalhadas da vida comum? Em outras palavras, é a vida comum a causa e os efeitos das células são vice-versa? A ciência ainda não decidiu essa questão. Como um subscritor ao Śaktivadā (doutrina da Śakti), estou inclinado, no entanto, a dar primazia à vida comum; na própria célula germinal, a vida comum é dada em substância, e todo o desenvolvimento do Jīvadeha (corpo do Jīva) é apenas a execução detalhada em particularidades do que já foi dado em substância, de acordo com o princípio de Adṛṣṭa (Karma). No entanto, estou bastante disposto a conceder às células individuais vidas de semi-independência. 'Semi', porque elas precisam ser sustentadas em considerável grau pela vida do todo. Benefício ou dano à vida do todo reage sobre a condição das células; a morte da vida total é seguida pela morte das células, e assim por diante.

"Agora, em cada célula há, naturalmente, uma polaridade estático-dinâmica; em todo o organismo, também, existe tal polaridade ou correlação. Em todo o organismo, o polo ou correlato estático é o

poder enrodilhado no Mūlādhāra, e o correlato dinâmico é o poder operativo (os cinco Prāṇas — viz., Prāṇa, Apāna, Samāna, Udāna e Vyāna), que de fato realiza as várias funções do corpo. Ordinariamente, portanto, esse poder dinâmico está distribuído por todo o corpo, vitalizando não apenas os tecidos maiores, mas também as células microscópicas. Agora, a desvitalização (como você diz) do corpo no Kuṇḍalinī Yoga ou no Ṣaṭcakrabheda é, arrisco-me a pensar, devida não ao esgotamento ou privação do poder estático no Mūlādhāra, mas à concentração ou convergência do poder dinâmico que, ordinariamente, está difundido por todo o corpo, de modo que o equivalente dinâmico que se estabelece em oposição ao fundo estático ou Kuṇḍalinī Śakti é apenas o Prāṇa quíntuplo difundido recolhido de volta — retirado dos demais tecidos do corpo — e concentrado em uma linha ao longo do eixo. Assim, ordinariamente, o equivalente dinâmico é o Prāṇa difundido por todos os tecidos; no Yoga, ele é convergido ao longo do eixo, permanecendo o equivalente estático ou Kuṇḍalinī Śakti em ambos os casos. Assim também a polaridade ou correlação é mantida: no primeiro caso, entre a Śakti no Mūlādhāra e o Prāṇa difundido; no segundo caso, entre a Śakti no Mūla e o Prāṇa convergido ao longo do eixo. Isto talvez explique adequadamente a frieza, a inércia aumentada, a insensibilidade, etc., do resto do corpo no Kuṇḍalinī Yoga de que você escreve. Comumente, no Yoga, essa retirada e convergência do Prāṇa é incompleta; o Prāṇa residual, juntamente com as vidas das células, mantém o corpo vivo, embora inerte ou semelhante a um cadáver. No caso de uma retirada e focalização completa, as células morreriam e o corpo se desintegraria.

"Por outro lado, se o poder enrodilhado fosse simplesmente e totalmente desenrolado (isto é, dinamizado) no Kuṇḍalinī Yoga, então deveria haver um excesso, e não uma deficiência, de vitalidade em todo o corpo; nada seria subtraído da energia dinâmica já disponível no corpo, mas algo seria adicionado a ela por conta do poder estático no Mūla sendo tornado cinético, subindo pelo eixo e influenciando os tecidos vizinhos.

"Portanto, arrisco-me a concluir que o poder estático na base do eixo, sem ser ele próprio esgotado ou tornado diferente de estático, induz ou produz um equivalente dinâmico que é o Prāṇa difundido do corpo, reunido e convergido ao longo do eixo. Os estados neste processo podem assim ser indicados de forma sumária:

“1. Para começar, há o poder enrodilhado na base do eixo e seu correlato necessário, o Prāṇa dinâmico, difundido por todo o corpo nas cinco formas.

“2. No Kuṇḍalinī Yoga, parte do Prāṇa dinâmico já disponível é feita para atuar na base do eixo de maneira adequada, pela qual o centro — ou particularmente o Padma de quatro pétalas (lótus) que representa esse centro — torna-se supersaturado, e reage sobre todo o poder dinâmico difundido (ou Prāṇa) do corpo, retirando-o dos tecidos e convergindo-o ao longo da linha do eixo. Desta forma, o equivalente dinâmico difundido torna-se o equivalente dinâmico convergido ao longo do eixo. É isso que o surgimento da Serpente talvez signifique.

“(a) Ao reagir assim, o poder enrodilhado não perdeu seu equilíbrio geral nem sua condição estática.

“(b) O modus operandi dessa reação é difícil de indicar, mas é provavelmente (como sugeri em minhas comunicações anteriores) ou **(i)** uma conversão parcial do poder enrodilhado infinito no tipo de influência que pode então reunir o Prāṇa difundido e convergi-lo em sua própria linha resultante ao longo do eixo, ou **(ii)** uma ação indutiva, análoga à ação eletromagnética, pela qual os Prāṇas são coletados e convergidos. Neste último caso, não há necessidade de conversão da energia estática. Talvez devamos escolher entre, ou melhor, coordenar, essas duas explicações na compreensão do modus operandi. Em linguagem matemática, o Prāṇa difundido é uma quantidade escalar (tendo magnitude, mas sem direção), enquanto o Prāṇa convergido é uma quantidade vetorial (tendo tanto magnitude quanto direção definida).

“Suponha, por fim, que estejamos testemunhando com um Divyacakṣu (olho interno) o progresso do Kuṇḍalinī Yoga. Algo como um relâmpago condensado (Tāḍit) está surgindo do Mūlādhāra, ganhando impulso e subindo de Cakra em Cakra, até que o consummatum é alcançado no Paramaśivāvasthāna (morada do Supremo Śiva). Mas olhe para trás, e eis que a Kulakuṇḍalinī também ainda está lá no Mūla, enrodilhada três vezes e meia ao redor do Svayaṁbhu Liṅga. Ela partiu e ainda assim permaneceu ou ficou, e está novamente voltando para Si Mesma. Essa visão não é apoiada pela autoridade escritural e pela experiência do Yogī?”

Deixando de lado os detalhes, o princípio principal parece ser que, quando "desperta", a Kuṇḍalinī Śakti ou Ela própria (ou como meu amigo sugere, em Seu ejeto) deixa de ser um poder estático que sustenta a consciência mundana, cujo conteúdo é mantido apenas enquanto Ela “dorme”; e, uma vez posta em movimento, é atraída para aquele outro centro estático na lótus de mil pétalas (Sahasrāra), que é Ela própria em união com a consciência de Śiva ou a consciência de êxtase além do mundo das formas. Quando Kuṇḍalinī “dorme”, o homem está desperto para este mundo. Quando Ela “acorda”, ele dorme – isto é, perde toda a consciência do mundo e entra em seu corpo causal. No Yoga, ele passa além da Consciência sem forma.

Tenho apenas a acrescentar, sem mais discussão do assunto, que os praticantes deste Yoga afirmam que ele é mais elevado do que qualquer outro[1]; e que o Samādhi (êxtase) assim alcançado é mais perfeito. A razão que alegam é esta: no Dhyānayoga, o êxtase ocorre por desapego do mundo e concentração mental, levando ao vazio de operação mental (Vṛtti), ou à ascensão da Consciência pura sem as limitações da mente[2]. O grau em que esse desvelamento da consciência é efetivado depende dos poderes meditativos (Jñānāśakti) do Sādhaka e do grau de seu desapego do mundo. Por outro lado, a Kuṇḍalinī, que é todas as Śaktis e que é, portanto, a própria Jñānāśakti, produz, quando despertada pelo Yogī, o pleno Jñāna para ele. Em segundo lugar, no Samādhi de Dhyāna Yoga, não há elevação e união da Kuṇḍalinī Śakti, com a consequente bem-aventurança e aquisição de poderes especiais (Siddhi). Além disso, no Kuṇḍalinī Yoga, não há apenas um Samādhi por meditação, mas por meio do poder central do Jīva, um poder que carrega consigo as forças tanto do corpo quanto da mente.

---

1 – Não estou dizendo que isso seja aceito nem que seja um fato. Apenas aquele que passou por todas as experiências do Yoga pode afirmar. Limito-me aqui a expor os fatos.

2 – O que, acredito, os Cientistas Cristãos chamam de "mente mortal". Na doutrina indiana, a mente é uma manifestação temporal e limitada da Consciência eterna e ilimitada. Como os estados são diferentes, dois termos são melhores do que um.

A união nesse sentido é considerada mais completa do que aquela realizada por métodos mentais apenas. Embora em ambos os casos a consciência corporal seja perdida, no Kuṇḍalinī Yoga não apenas a mente, mas o corpo, na medida em que é representado por seu poder central (ou, talvez, por seu ejeto), está de fato unido com Śiva. Esta união produz um gozo (Bhukti) que o Yogī do Dhyānayoga não possui. Enquanto tanto o Divya Yogī quanto o Vīra Sādhaka têm fruição (Bhukti), a do primeiro é infinitamente mais intensa, sendo uma experiência da própria Bem-aventurança. A fruição do Vīra Sādhaka é apenas um reflexo dela no plano físico, um surgimento da verdadeira bem-aventurança através das coberturas e amarras mortificantes da matéria.

Novamente, embora se diga que ambos têm libertação (Mukti), esta palavra é usada no Vīra Sādhanā em um sentido figurado apenas, indicando uma bem-aventurança que é a aproximação mais próxima, no plano físico, daquela de Mukti, e um Bhāva ou sentimento de união momentânea de Śiva e Śakti, que amadurece na Sādhanā iogue superior em uma Libertação literal do Yogī. Ele, em seu sentido mais pleno e literal, possui tanto Fruição (Bhukti) quanto Libertação (Mukti). Daí sua reivindicação de ser o Imperador de todos os Yogas.

Seja como for, deixo neste ponto o assunto, com a esperança de que outros continuarão a investigação que aqui iniciei. E outros assuntos na Tantra Śāstra parecem-me (qualquer que seja seu valor intrínseco) dignos de uma investigação que ainda não receberam."

A.A.

ṢAṬ CAKRA NIRŪPAṆA

Verso Preliminar

Agora eu falo sobre o primeiro broto emergente (da planta do Yoga) da realização completa do Brahman, a qual deve ser alcançada, segundo os Tantras, por meio dos seis Cakras e assim por diante, em sua devida ordem.

Comentário

"Aquele que se familiarizou com a riqueza[1] dos seis Lótus[2] por meio do Mahāyoga é capaz de explicar os princípios[3] internos deles. Nem mesmo o mais excelente entre os sábios, nem o mais antigo (em experiência), é capaz, sem a misericórdia do Guru[4], de explicar os princípios internos relacionados aos seis Lótus, repletos como são da grandeza de Śa, Sa e Ha[5]."

Agora, o mui misericordioso Pūrṇānanda Svāmī, desejoso de resgatar o mundo afundado no lodaçal da miséria, assume essa tarefa sobre si mesmo. Ele o faz para guiar os Sādhakas[6]; para transmitir o Tattva-jñāna[7], que conduz à libertação;

---

1 – Paricita-ṣaḍambhoja-vibhava.
2 – Isto é, o Ṣaṭcakra; seis centros, que são: Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata, Viśuddha e Ājñā.
3 –Antas-tattva — isto é, relacionado ao ṣaṭcakra.
4 –Kṛpā-nātha, Senhor da Misericórdia, isto é, o Guru.
5 –Śa, Sa, Ha. Śa = Libertação Final. Sa = Conhecimento. Ha = Espírito Supremo; também Brahmā, Viṣṇu e Śiva, respectivamente.
6 – Aqueles que praticam Sādhanā, ou disciplina espiritual; aqui, aspirantes ao Yoga.
7 – Tattva-jñāna = Conhecimento de Brahman ou Brahman = conhecimento.

Comentário (Continuação)

E também com o desejo de falar sobre a união da Kuṇḍalinī[1] com os seis Cakras[2]. "Agora" (Atha) — A força desta partícula é mostrar a conexão deste livro com a obra anterior do Autor intitulada **Śrī-tattva-cintāmaṇi**, cujos cinco primeiros capítulos tratam dos ritos e práticas preliminares ao **Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa**.[3] Neste livro, ele fala do primeiro broto da realização do Brahman.

Paramānanda (Bem-aventurança Suprema) significa Brahman, que, segundo afirma a Śruti, é "Eterno (Nityam) e Conhecimento (Vijñānam) e Bem-aventurança (Ānandam)".

"Seguindo os Tantras" (Tantrānusārena) — ou seja, seguindo a autoridade dos Tantras.[4]

"Primeiro broto emergente" (Prathamāṅkura) — isto é, os primeiros passos que conduzem à realização do Brahman. A causa inicial de tal realização é alcançada pelo conhecimento dos seis Cakras, das Nāḍīs,[5] e assim por diante, que é a Sādhana yóguica Tāntrika.

"Realização completa" (Nirvāṇa) — A palavra sânscrita significa "realização", e aqui indica a realização da experiência imediata do Brahman[6].

---

1 – A Devī como Śabda Brahman (Śabda-brahma-rūpā Kuṇḍalinī, v. 2, adiante) no mundo do corpo (Piṇḍāṇḍa), ou Kṣudra-brahmāṇḍa (microcosmo). O verso 10 descreve-A como Aquela que mantém todos os seres no mundo por meio da inalação e exalação. O "som" não manifestado assume a forma de Kuṇḍalī no corpo animal (vv. 10, 11).

2 – Mūlādhāra, etc.

3 – Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa. Nirūpaṇa = investigação, averiguação, análise, no caso, dos seis Cakras. Isso constitui o sexto capítulo do Śrī-tattva-cintāmaṇi de Pūrṇānanda.

4 – Em que se encontra uma descrição detalhada do processo aqui descrito, conhecido como Ṣaṭ-cakra-bheda, ou perfuração dos seis Cakras.

5 – Os "nervos" ou canais de energia (ver v. 2). Nāḍī deriva da raiz nad, "movimento", e significa um canal (Vivara).

6 – Brahma-sākṣātkāra-rūpa-niṣpattiḥ. **Tradução: "A obtenção da realização direta de Brahman."**

Comentário (Continuação)

"*Alcançado por meio dos seis Cakras e de outras coisas*" (Ṣaṭ-cakrādī-kramodgata) — ou seja, obtido através da meditação[1] nos seis cakras, a saber (viz.): Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata, Viśuddha e Ājñā, e de outras coisas[2], a saber (viz.): sobre as Nāḍīs[3], os Liṅgas[4], os cinco Elementos[5], Śiva, Śakti, etc., relacionados com os seis Cakras, em sua ordem.

A ordem (Krama) é: primeiro, a meditação sobre eles; depois, o despertar da Kuṇḍalinī e sua passagem até o lótus de Brahma; e então seu retorno de lá; a união de Śiva e Śakti, etc., e assim por diante.

"Ordem" (Krama) pela qual isto é alcançado, sendo este o mesmo que a prática de Yoga.

O Autor, em essência, diz: "Falo do primeiro passo (Ankura) da prática, que é a causa primeira da realização imediata ou experimental[6] de Brahman, trazida por meio do conhecimento dos seis Cakras, como está estabelecido nos Tantras."

---

1 – "Alcançado por." Isto é Udgata, que literalmente significa "brotado de" ou "nascido de".
2 – Segundo Śaṅkara, por "outras coisas" entende-se o Sahasrāra, etc. Este Śaṅkara aqui mencionado e nas referências posteriores é um comentador desta obra, e não o filósofo Śaṅkarācārya.
3 – Veja a nota 2, página 5.
4 – Em três dos Cakras — a saber (viz.), Svayaṁbhu, Vāna e Itara.
5 – Vyoma-pañcaka (os cinco éteres).
6 – Brahma-sākṣātkāra (Realização direta de Brahman).

Verso 1 (ao verso 13 – Mūlādhāra)

No espaço exterior ao Meru[1], colocado à esquerda e à direita, estão as duas Śirās[2], Śaśī[3] e Mihira[4]. A Nāḍī Suṣumṇā, cuja substância é constituída pelos três Guṇas[5], encontra-se no meio. Ela é a forma da Lua, do Sol e do Fogo[6]; seu corpo, um cordão de flores desabrochadas de Dhūstūra[7], estende-se do meio do Kaṇḍa[8] até a cabeça, e a Vajrā, dentro dela, estende-se, brilhando, do Medhra[9] até a cabeça.

Comentário

Agora, o Yoga que está prestes a ser exposto não pode ser realizado sem o conhecimento dos seis Cakras e das Nāḍīs; o Autor, portanto, descreve as Nāḍīs relativas neste e nos dois próximos versos.

"No espaço exterior" (Vāhya-pradeśe), as duas Nāḍīs, Śaśī e Mihira (Śaśī-mihira-śire = as duas Nāḍīs ou Śirās, Śaśī e Mihira). Śaśī = Candra (Lua); Mihira = Sūrya (Sol). Essas duas Nāḍīs, que são da natureza da Lua e do Sol[10], são as Nāḍīs Iḍā e Piṅgalā.

---

1 – Coluna vertebral (monte Meru).
2 – Isto é, Nāḍīs (duas Śirās).
3– Lua (**Śaśī, iḍā**) — ou seja, a forma feminina ou Śakti-rūpā da Nāḍī Iḍā, à esquerda.
4 – Sol (**Mihira, piṅgalā**), ou a Nāḍī masculina Piṅgalā, à direita.
5 – Significando, segundo o texto posterior, os Guṇas: Sattva, Rajas e Tamas; ou, como "cordões", a Nāḍī Suṣumṇā (**Tamas**) com a Nāḍī Vajrā (**Rajas**) dentro dela, e a Nāḍī Citriṇī (**Sattvas**) dentro desta última.
6 – Ou seja, como Citriṇī (**Lua**), Vajrīṇī (**Agni**) e Suṣumṇā (**Sol**).
7 – Dhatura fastuosa (referência botânica ao Dhūstūra).
8 – A raiz de todas as Nāḍīs (ver trecho posterior). Kaṇḍa = Bulbo.
9 – Órgão genital masculino (pênis).
10 – Chandrasvarūpiṇī e Sūryarūpā.

Comentário (Continuação)

"Meru" — Este é o Meru-daṇḍa, a coluna vertebral ou espinal, que se estende desde o Mūla (raiz) ou Mūlādhāra até o pescoço. Isso será explicado posteriormente.

"Colocadas à esquerda e à direita" (Savya-dakṣiṇe niśanne).

"Estas duas Nāḍīs" — "A Iḍā está situada à esquerda e a Piṅgalā à direita do Meru", diz o Bhūta-śuddhi Tantra. O Sammohana Tantra fala de sua semelhança com o Sol e a Lua da seguinte forma: "A Nāḍī Iḍā, à esquerda, é pálida e da natureza da Lua (Chandrasvarūpiṇī). Ela é a Devi na forma de Śakti (Śakti-rūpā Devī), e a própria personificação do néctar (Amṛta-vigrahā). À direita está a masculina Piṅgalā, da natureza do Sol. Ela, a grande Devī, é Rudrātmikā, e é lustrosa, vermelha como os filamentos da flor de romã."

Essas duas Nāḍīs ascendem separadamente desde o Mūla (isto é, o Mūlādhāra), e, tendo alcançado o Ājñā Cakra, prosseguem até as narinas.

O Yāmala diz: "À sua (isto é, da Meru) esquerda e direita estão Iḍā e Piṅgalā. Essas duas sobem diretamente, alternando da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, e, tendo assim circulado todos os Lótus, esses auspiciosos canais prosseguem até as narinas."

A passagem acima mostra a dupla e diferenciada posição das duas Nāḍīs. Elas sobem alternando da esquerda para a direita e da direita para a esquerda, e, ao girarem ao redor dos Lótus (Padma), formam uma trança (plait) e seguem até as narinas.

Em outro lugar, são descritas como estando dispostas como arcos: "Sabe que as duas Nāḍīs, Iḍā e Piṅgalā, são modeladas como arcos."

---

1 – Capítulo IV, 5-6. O sétimo verso, que não é citado pelo comentador, diz: "Dentro do Meru, aquela que se estende do Mūla ao lugar de Brahman é a ardente Suṣumṇā, a própria essência de todo o conhecimento." (**Tamas Guṇa**)
2 – Cf. Rudrayāmala, Capítulo XXVII, v. 51.
3 – Śakti-rūpā — A Devī como Śakti ou "feminina". (**Sattvas Guṇa**)
4– Rudrātmikā — ou seja, da natureza de Rudra ou "masculina". (**Rajas Guṇa**)

Comentário (Continuação)

"Também[1]: Ela, que está conectada ao escroto esquerdo, está unida com a Suṣumṇā e, passando próximo à articulação do ombro direito, permanece curvada como um arco junto ao coração e, tendo alcançado a articulação do ombro esquerdo, segue até o nariz. Similarmente, aquela que vem do escroto direito segue até a narina esquerda."

Essas duas Nāḍīs, que vêm do escroto esquerdo e direito, ao alcançarem o espaço entre as sobrancelhas, formam com a Suṣumṇā um nó trançado de três (Triveṇī) e prosseguem até as narinas.

Também são assim descritas: "Na Iḍā está a Devī Yamunā, na Piṅgalā está Sarasvatī, e na Suṣumṇā habita Gaṅgā.[2]" Elas formam uma trança tríplice (plait)[3] unida na raiz do Dhvaja[4] (pênis); se separam nas sobrancelhas, e por isso é chamado Triveṇī-yoga, e o banho ali[5] produz abundante fruto.

"Cuja substância é os três Guṇas" (Tritaya-guṇa-mayī): O termo composto usado aqui é passível de diferentes interpretações. Lendo Guṇa como significando "cordão" ou "fio", o sentido seria: "composta por três cordões", ou seja: Suṣumṇā, Vajrā e Citriṇī[6]. Essas três formam uma só, mas são consideradas separadas e distintas. Se Guṇa for lido no sentido de "qualidade", então o significado seria: "possuindo as qualidades de Sattva, Rajas e Tamas". Então: Citriṇī é Sattva (Sattvaguṇamayī); Vajrā é Rajas; e Suṣumṇā é Tamas.

---

1 – A passagem é da Prapañcāsāra (Vol. III, Textos Tântricos), Capítulo I, vv. 81, 82. Há uma leitura variante nāḍikā por nāśikā.
2 – Sammohana Tantra, Capítulo II, v. 18, assim:
“Na Iḍā está a Devī Jāhnavī, Yamunā está na Piṅgalā, e Sarasvatī está na Suṣumṇā.” — Todos nomes de rios sagrados da Índia.
3 – Isso também é interpretado como significando que as três Nāḍīs se confluem nos três Granthis — Brahma-granthi, Viṣṇu-granthi e Rudra-granthi.
4 – O pênis.
5 – Por “banhar-se ali”, etc., nas “águas” entende-se que, quando a mente é imersa com pleno conhecimento desse Cakra (Ājñā), grande benefício é obtido.
6 – Suṣumṇā é a bainha mais externa (outermost sheath), e Citriṇī a mais interna, e dentro da Citriṇī está a Brahmanāḍī, o canal pelo qual a Kuṇḍalī ascende.

Comentário (Continuação)

"Está no meio" (Madhye) — isto é, no meio ou dentro do Meru.

"Aquela que está dentro do Meru desde o Mūla até a região do Brahmarandhra,"[1] etc.

O Tripura-sāra-samucchaya diz: "Aquela que está dentro da cavidade do Daṇḍa, estendendo-se da cabeça até o Ādhāra" (i.e., Mūlādhāra), e assim por diante.

Algumas pessoas baseiam-se na seguinte passagem do Tantra-chūḍāmaṇi, e argumentam que ela mostra que a Suṣumṇā está fora do Meru: "*Ó Śiva, à esquerda do Meru está colocada a Nāḍī Iḍā, o néctar lunar; e à sua direita, a solar Piṅgalā. Fora dele (*Tad-vāhye[2]*) e entre essas duas (*Tayor madhye*) está a ardente Suṣumṇā*."

Mas esta é apenas a opinião dessas pessoas. Nosso autor fala (no verso seguinte) dos Lótus dentro do Meru; e como a Suṣumṇā sustenta esses, ela deve necessariamente estar dentro do Meru.

"Forma da Lua, do Sol e do Fogo" (Chandra-sūryāgni-rūpā): Chitrinī é pálida, e é a forma da Lua. Vajriṇī[3] é semelhante ao Sol, e por isso tem o brilho dos filamentos da flor de romã. Suṣumṇā é ígnea, e portanto vermelha. O Bhūtaśuddhi Tantra, ao descrever a Suṣumṇā, corrobora essas três descrições. Suṣumṇā é a mais externa e Chitrinī a mais interna.

"Dentro dela, a uma altura de duas larguras de dedo, está Vajrā, e assim é Citriṇī; por isso é que a Suṣumṇā é Triguṇa; ela é trêmula como uma mulher apaixonada; ela é o receptáculo dos três Guṇas, Sattva e outras, e muita forma da Lua, do Sol e do Fogo."

---

1 – Sammohana Tantra, II, 7; também ocorre no Capítulo XXVII, verso 52, do Rudrayāmala.

2 – Se Tad-vāhye for interpretado como "fora desses dois", então esta aparente contradição é removida. Tad-vāhye é formado ou por Tasya vāhye ou Tayor vāhye; se for a segunda, o significado seria "fora dos dois". Aqueles que se baseiam nessa passagem leem Tad-vāhye como equivalente a Tasya vāhye.

3 – Vajriṇī = Vajrā.

Comentário (Continuação)

"Do meio do Kaṇḍa até a cabeça" (Kaṇḍa-madhyāc chhiraḥstha) — O Kaṇḍa é a raiz de todas as nāḍīs. É descrito da seguinte forma: "Dois dedos acima do ânus e dois dedos abaixo do medhra[1] está o Kaṇḍa-mūla, com forma semelhante a um ovo de pássaro, e com a extensão de quatro dedos de largura. As nāḍīs, em número de 72.000, emanam a partir dele." As nāḍīs têm origem neste Kaṇḍa.

Śirastḥā (localizada na cabeça): Com isso se deve entender que ela termina no meio do lótus de doze pétalas que está próximo ao pericarpo do Sahasrāra, pendente para baixo na cabeça. Veja o verso de abertura do Pādukā-pañcaka: "Eu adoro o lótus de doze pétalas que é a coroa da Nāḍī, ao longo do canal (randhra)[2] no qual a Kuṇḍalinī passa."

Como a Citriṇī termina aqui, sua contenedora, Suṣumṇā, também termina aqui. Se for considerado que ela (Suṣumṇā) exista acima do Sahasrāra, haverá então contradição com a descrição no quadragésimo verso, onde o Sahasrāra é descrito como "brilhando em espaço vazio" (śūnyadeśe prakāśam). Se Suṣumṇā passar por ele, então não pode haver espaço vazio.

Há quem sustente que as três nāḍīs — Iḍā, Piṅgalā e Suṣumṇā — estão dentro do Meru, e citam como autoridade o Nigama-tattva-sāra: "As três nāḍīs são ditas estar dentro do Meru, no meio das costas." Mas isso não pode ser. Todos os Tantras dizem que Iḍā e Piṅgalā estão fora do Meru, e com base na autoridade destes mesmos textos, o autor fala da existência delas fora do Meru. Além disso, se elas estivessem dentro do Meru, não poderiam ser arqueadas e tocar os quadris e articulações dos ombros. O Nigama-tattva-sāra, ao referir-se às "três nāḍīs", aparentemente está designando Suṣumṇā, Vajrā e Citriṇī, e não Iḍā, Piṅgalā e Suṣumṇā.

---

1 – Medhra = pênis.

2 – Este canal ou passagem dentro de Citriṇī é o Brahmanāḍī (e por ele que Kuṇḍalinī passa).

3 – Nota da tradutora para o português: Suṣumnā é Tamas, Vajra é Rajas, Citriṇī é Sattvas e Brahmanāḍī é, provavelmente, nirguṇa (sem guṇa)

A posição da Suṣumṇā, do Mūlādhāra até a cabeça, é descrita assim: "Suṣumṇā avança para frente, aderindo como uma trepadeira chavyā[1] ao Meru, e ao alcançar o final do pescoço, Ó Formosa, ela emerge e se desvia, e, apoiando-se no caule da Śaṅkhinī[2], dirige-se para a região de Brahman (brahma-sadana)."

Também cf.: "As outras duas (Iḍā e Piṅgalā) são colocadas como arcos. Suṣumṇā é a corporificação do Praṇava[3]; emergindo da espinha dorsal, ela segue em direção à testa. Passando entre as sobrancelhas e unida a Kuṇḍalī[4], com sua 'boca'[5] ela se aproxima do Brahma-randhra." Disso se deduz que a espinha se estende até o final da nuca.

"Apoiando-se sobre o caule da Śaṅkhinī (Śaṅkhinī-nālam ālambya), Śaṅkhinī é assim descrita: Īśvara disse: 'Sarasvatī e Kuhu estão de cada lado da Suṣumṇā; Gāndhārī e Hasti jihvā estão à direita e à esquerda da Iḍā.'" E novamente: "Entre Gāndhārī e Sarasvatī está Śaṅkhinī. A nāḍī chamada Śaṅkhinī vai até a orelha esquerda." E novamente: "Śaṅkhinī, emergindo da cavidade da garganta, segue obliquamente até a testa, e então, ó Ambikā[6], unida e entrelaçada com Citriṇī, ela então segue até a cabeça."

Assim, ela (Śaṅkhinī) parte do Kaṇḍa-mūla, segue entre Sarasvatī e Gāndhārī, alcança a garganta, e então um de seus ramos procede obliquamente até a orelha esquerda e o outro segue até o topo da cabeça. "Vajrā está dentro dela" (Madhyame' syāḥ) — isto é, está dentro de Suṣumṇā.

---

1 – Chavyā = Tetranthera Apetala (nome botânico, segundo o Amarakośa).
2 – Nāḍī de nome Śaṅkhinī.
3 – Praṇavākṛti = a forma do mantra Om; ou seja, o Praṇava manifesta-se como Suṣumṇā.
4 – Refere-se à Devī Kuṇḍalinī.
5 – A expressão "sua boca" indica que ela se aproxima do Brahma-randhra. O locativo aqui é sāmīpye saptamī — ou seja, um locativo de proximidade. A Suṣumṇā não alcança o Brahma-randhra diretamente, mas se aproxima, terminando próxima ao lótus de doze pétalas. Cf. verso I, Pādukāpañcaka.
6 – "Ambikā, Mãe", um dos epítetos da Devī.

Há aqueles que sustentam que o Meru-daṇḍa se estende desde os pés até o Brahmarandhra, e citam em apoio o seguinte trecho do Nigama-tattva-sāra: “A vara óssea que vai dos pés[1] ao Brahmarandhra é chamada o Meru-daṇḍa dos quatorze Lokas.”

Mas a espinha dorsal é o osso espinhal (Meru-daṇḍa). Ela se estende desde o Mūla-kanda até o final da parte posterior do pescoço. Isso é autoevidente, e nenhuma autoridade pode alterar aquilo que é patente. Além disso, é impossível que uma única peça de osso vá até a extremidade dos pés, pois então as pernas não poderiam ser dobradas ou estendidas. O Meru, portanto, não se estende abaixo do Mūla (Mūlādhāra). O significado da passagem do Nigama-tattva-sāra torna-se claro se lermos Pāda como significando “perna” e não “pé”. “Início da pāda” (Pādādi) significaria então “onde as pernas começam”. O sentido seria, então, que o osso que controla todo o corpo desde os pés até a cabeça é o Meru-daṇḍa, o qual é como uma vara, e começa a partir de uma largura de dois dedos acima do Mūla-kanda. O Bhūtaśuddhi Tantra diz: “Dentro dele e a uma largura de dois dedos acima estão Vajrā e Citriṇī.”

---

1 – Pādādi, literalmente, “início da pāda”; veja o termo post.

Verso 2

Dentro dela[1] está Citriṇī, que é resplandecente com o brilho do Praṇava[2] e é atingível no Yoga pelos yogīs. Citriṇī é sutil como o fio de uma aranha, e perfura todos os lótus que estão dispostos ao longo da coluna vertebral, sendo pura inteligência[3]. Citriṇī é bela por causa desses lótus que estão enfiados nela. Dentro dela (Citriṇī) está a Brahmanāḍī[4], que se estende desde o orifício da boca de Hara[5] até o lugar além, onde está o Ādideva[6].

Comentário

"Dentro dela" (Tan-madhye) — isto é, dentro de Vajrā.

"Resplandecente com o brilho do Praṇava" (Praṇava-vilāsitā) — Ela absorve o caráter luminoso do Praṇava no Ājñācakra quando passa por ele. Cf. v. 37, adiante.

"Sutil como o fio de uma aranha" (Lūtā-tantūpameyā) — Ela é fina como o fio de uma aranha.

"Ela perfura todos os lótus", etc. (Sakala-sarasijāṁ merumadhyāntara-sthān bhittvā dedīpyate) — Ela perfura o pericarpo dos seis lótus e brilha como um fio enfeitado com gemas.

Há uma passagem citada da quarta Kāṇḍa do Kalpa-Sūtra, e explicada como significando: "No canal oco dentro de Citriṇī há seis lótus, e sobre as pétalas destes, a Mahādevī Bhujaṅgī move-se (viharanti).

---

1 – Isto é, dentro de Vajrā, que está, por sua vez, dentro de Suṣumṇā.
2 – O mantra "Om".
3 – *Śuddhabodhāsvarūpā*. Dela deriva-se o *jñāna* para aqueles que são puros (Śaṅkara).
4 – A Brahmanāḍī não é uma nāḍī separada de Citriṇī, mas o canal interno desta última.
5 – Śiva; aqui se refere ao Svayambhu-liṅga.
6 – O *Parama Bindu*; *vide ibidem*. A Brahmanāḍī alcança a proximidade d'Ele, mas não o próprio Ādideva.

Continuação do Comentário

Mas esse texto, ao empregar um verbo no plural para Bhujaṅgī[1], que está no singular, parece incorreto. No entanto, se for dito que se trata da palavra de Śiva, e que o plural está sendo usado com valor de singular, então deve-se entender que a locução "no canal dentro de Citriṇī" está sendo usada como instrumental, e o significado correto da passagem seria: "que Bhujaṅgī move-se ao longo do canal dentro de Citriṇī. E, ao subir em seu movimento ascendente, Ela perfura os cakras, e move-se sobre as pétalas dos cakras."

Também pode significar: "que Bhujaṅgī move-se pela cavidade de Citriṇī, e desloca-se pelas pétalas dos seis lótus dentro de Suṣumṇā, até que por fim atinge o Sahasrāra."

Com base nessa autoridade, conclui-se que os seis lótus estão na cavidade de Citriṇī[2].

"Dentro dela" (Tan-madhye) — Dentro de Citriṇī está a Brahmanāḍī. A palavra nāḍī aqui significa um canal (vivara). Deriva-se da raiz nad, "movimento". A palavra Brahmanāḍī designa o canal pelo qual a Kuṇḍalinī ascende desde o Mūlādhāra até o lugar de Parama-Śiva. Kuṇḍalinī é uma forma do Śabda-Brahman[3]. Com isso, torna-se certo de que o interior de Citriṇī é oco, e que não há outra nāḍī dentro dela.

"O orifício da boca de Hara" (Hara-mukha-kuhara) — O orifício no topo do Svayambhu-liṅga no Mūlādhāra. Ādideva é o Bindu supremo no pericarpo do lótus de mil pétalas.

O restante do verso não exige explicação[4].

---

1 – Literalmente: "serpente", um nome de Kuṇḍalinī.
2 – Viśvanātha, citando o Māyā Tantra, afirma que todos os seis lótus estão ligados à Citriṇī (Citriṇī-grathitam).
3 – Śabda-Brahma-rūpā Kuṇḍalinī. O Śabda-Brahman (ver introdução) é a Caitanya em todos os seres.
4– Śaṅkara lê este verso numa forma ligeiramente modificada, mas o sentido permanece praticamente o mesmo, sendo as alterações apenas de caráter verbal.

Verso 3

Ela[1] é bela como uma corrente de relâmpagos e fina como uma fibra de lótus, e brilha nas mentes dos sábios. Ela é extremamente sutil; a despertadora do conhecimento puro; a corporificação de toda a bem-aventurança, cuja verdadeira natureza é a pura consciência[2]. A Brahma-dvāra[3] brilha em sua boca. Este lugar é a entrada para a região aspergida de ambrosia, e é chamado de o Nó, assim como da boca de Suṣumṇā.

Comentário

Por este śloka, Ela é ainda descrita como:

"Fina como uma fibra (de lótus) e brilha" (Lasat-tantu-rūpā) — isto é, Ela é luminosa, embora fina como a fibra do talo do lótus; Ela brilha por causa da presença da Kuṇḍalinī.

"A corporificação de toda a bem-aventurança" (Sakala-sukha-mayī) — Sukha é usado aqui como equivalente de ānanda, que significa Bem-aventurança Espiritual.

Ela é a fonte de toda a bem-aventurança[4].

"Cuja verdadeira natureza é a pura consciência" (Śuddha-bodha-svabhāvā) — Śuddha-bodha é tattva-jñāna, Ela cuja natureza[5] é a pura consciência.

---

1 – Isto é, Citriṇī, cujo interior é chamado de Brahmanāḍī.
2– Śuddha-bodha-svabhāvā.
3 – Ver comentário.
4 – Porque, segundo Viśvanātha, Ela destila néctar, e portanto contém todos os tipos de bem-aventurança. Śaṅkara diz que Ela também é capaz da seguinte interpretação: "Ela é bem-aventurança para todos."
5 – Sva-bhāva é interpretado por Kālīcaraṇa como significando "a própria natureza". Śaṅkara interpreta a palavra como significando o jñāna que é o Paramātmā, ou seja, o conhecimento divino ou espiritual. Segundo Śaṅkara, a leitura correta é Śuddha-bhāva-svabhāvā.

Continuação do Comentário ao Verso 3

"Brahma-dvāra"[1] é a entrada e saída da Kuṇḍalinī em sua passagem de ida e volta até Śiva.

"Sua boca" (Tadāsye) — a boca da Brahmanāḍī, o orifício na boca de Hara.

"Este lugar" (Tadetat) — isto é, o local próximo à entrada.

"A entrada para a região aspergida de ambrosia" (Sudhādhārāgamya-pradeśa) — a região que é aspergida pela ambrosia (sudhā), a qual flui da união[2] de Parama-Śiva e Śakti, e que é alcançada com a ajuda de Śiva e Śakti residentes no Mūlādhāra.

"Nó" (Granthi-sthānam) — o local da união de Suṣumṇā e Kāṇḍa[3].

"É chamado" — isto é, por aqueles versados nos Āgamas.

---

1 – "Porta de Brahman".
2 – Sāmarasya, termo que normalmente se refere à união sexual (Strīpuṁyogāt yat saukhyaṁ tat sāmarasyam) — aqui e em outros lugares, usado simbolicamente.
3 – A raiz de todas as nāḍīs; ver v. I, ante.

Verso 4

Agora chegamos ao Lótus de Ādhāra[1]. Ele está ligado à boca da Suṣumṇā, e é colocado abaixo dos genitais e acima do ânus. Possui quatro pétalas de coloração carmesim. Sua cabeça (ou boca) está voltada para baixo. Sobre suas pétalas estão as quatro letras de Va a Sa, com coloração dourada e brilhante.

Comentário

Após descrever os nāḍīs, o autor descreve agora o Mūlādhāra Cakra em detalhes ao longo de nove versos, começando com o presente. "Está ligado à boca da Suṣumṇā" (Suṣumṇā-syalagnam) — As pétalas[2] estão dispostas nos quatro lados do local onde se encontram o Kāṇḍa[3] e a Suṣumṇā.

"Abaixo dos genitais e acima do ânus" (Dhvajādhogudorddhvam) — Do ponto situado abaixo da raiz dos genitais até a Suṣumṇā.

"Quatro pétalas de cor carmesim" (Catuḥ-śoṇapatram) — As quatro pétalas são de cor vermelha. Śoṇa é a cor carmesim do lótus vermelho.

"Sobre suas pétalas estão as quatro letras de Va a Sa" (Vakārādiśāntairyutam veda-varṇaiḥ) — As quatro letras são Va, Śa (palatal), Ṣa (cerebral) e Sa[5]. Sobre cada uma das pétalas dos seis lótus, devem-se meditar nas letras do alfabeto, movendo-se em círculo a partir da direita (dakṣiṇāvartena).

Cf. Viśvaśāra Tantra: "As pétalas dos lótus são conhecidas por conterem as letras do alfabeto, e devem ser meditadas como escritas em círculo, da direita para a esquerda."

---

1 – Isto é, o cakra Mūlādhāra, assim chamado por ser a raiz dos seis cakras; ver também o v. 12, post.
2– Ver Introdução.
3 – Ver v. 7, ante.
4 – Veda-varṇa: Veda aqui significa "quatro". Existem quatro Vedas, e os eruditos às vezes usam a palavra Veda para indicar "quatro", isto é, o número dos Vedas.
5 Ver Introdução.

Verso 5

Neste (lótus) está a região quadrada (cakra) de Pṛthvī[1], rodeada por oito lanças resplandecentes[2]. Ela é de coloração amarela brilhante[3] e bela como o relâmpago, assim como também o bīja de Dharā[4], que ali se encontra.

Comentário

No pericarpo deste lótus está a região quadrada de Pṛthvī, que é descrita em detalhes. Nos oito lados do quadrado há oito lanças cintilantes. A região é de cor amarela.

Cf.: "Ó Tu de fala doce, no Mūlādhāra, está a região quadrangular de Dharā, amarela em sua coloração e cercada por oito lanças (śūla), como os Kulaśikharas (picos das montanhas da Kula)."

Kulaśikhara é por alguns interpretado como significando os seios de uma mulher. Segundo essa visão, as pontas dessas lanças são moldadas como os seios de uma mulher. Outros compreendem a expressão como se referindo às sete montanhas Kula[5].

---

1 – Elemento Terra, que corresponde a este cakra. A forma do tattva é um quadrado.

2 – Os Aṣṭaśūla ("oito lanças") são representados assim:

3 – A cor do elemento terra que preside neste cakra. Cada tattva manifesta a forma, cor e ação da sua vibração específica.

4 – Isto é, o bīja de Pṛthvī, o tattva da Terra, ou "Laṁ". Ver Introdução.

5 – Mahendra Malayah Śailyaḥ Śuktimān Ṛkṣaparvataḥ | Vindhyasya cha | Paripātraś cha saptaite kulaparvataḥ || (citado no Śabdātastomamahānidhi). Alguns leem Paripāṭrah no lugar de Paripātraḥ. Śaṅkara diz que as lanças estão ali porque o cakra é habitado por uma Ḍākinī, que é uma das grandes Bhairavīs.

Continuação do Comentário ao Verso 5

Cf. Nirvāṇa Tantra: “Ó Devī, as sete Montanhas da Kula, a saber: Nīlācala**,** Mandara**,** Candra-śekhara**,** Himālaya**,** Suvela**,** Malaya e Suparvata**,** habitam nos quatro cantos. ”Segundo essa visão, as oito lanças são comparadas às sete montanhas Kula sobre a Terra**.**

“Dentro dela” (Tad-aṅke) — Dentro da região de Pṛthvī (Dharā-maṇḍala) está o bīja da Terra — isto é, **"**Laṁ". Esse bīja também é de cor amarela. A expressão “de cor amarela brilhante” (lasat-pīta-varṇa) descreve também o bīja. Assim, diz-se:

“Dentro dela está o Aindra-bīja (bīja de Indra[1]), de cor amarela, possuidor de quatro braços, segurando o raio (vajra) em uma das mãos, poderoso[2], e assentado sobre o elefante Airāvata[3]”

---

1 – O bīja de Indra e o bīja da Terra são o mesmo.
2 – Mahā-bāhu: “dotado de grandes e longos braços” — sinal de poder. Cf. Ājānu-lambita-bāhu (“braços que alcançam os joelhos”).
3 – O elefante de Indra. Este e outros animais figurados nos cakras denotam tanto qualidades do tattva quanto os veículos (vāhana) do devatā presente. Ver Introdução.

Verso 6

Ornado com quatro braços[1] e montado sobre o Rei dos Elefantes[2], Ele carrega em Seu colo[3] o Criador-criança, resplandecente como o jovem Sol, que possui quatro braços radiantes, e cuja riqueza da face de lótus é quádrupla[4].

Comentário

Este é o dhyāna do bīja de Dharā. O **bīja de Dharā** ou **Pṛthvī** é idêntico ao de **Indra**.

"Em Seu colo" (tad-aṅke) — isto é, no colo do bīja de Dharā. O sentido deste verso é que o Criador Brahmā[5] habita no colo do bīja de Dharā. Por aṅka (colo) deve-se entender o espaço dentro do bindu ou do próprio bīja de Dharā. Cf.: "No Mūlādhāra está o bīja de Dharā, e em seu bindu habita Brahmā, a imagem de uma criança, e o Rei dos Imortais[6] está montado sobre um Elefante."

A passagem citada acima, segundo alguns, significa que "o Rei dos Imortais está no colo do bīja de Dharā." Mas, segundo nossa visão, como o bīja de Dharā e o bīja de Indra são o mesmo, fala-se aqui da sua identidade; pois também se afirma:

"As letras do mantra são os devatās; o devatā é da forma do mantra (mantra-rūpiṇī)."

Cf. também Nirvāṇa Tantra: "Ó bela, o bīja de Indra está abaixo dos genitais.

---

1 – Essas duas expressões adjetivais qualificam o bīja de Dharā.
2– Airāvata.
3– Isto é, o bindu do bīja (Dharā), ou "Laṁ". Isso será explicado adiante.
4 – Brahmā é representado com quatro cabeças.
5 – Śṛṣṭikartā.
6 – Isto é, Indra Deva.

A morada de Brahmā está acima de Nāda, e ali habita Brahmā, o Criador[1], o Senhor dos seres[2].

Ao dizer “acima de Nāda”, neste trecho, deve-se entender que a morada de Brahmā está no bindu, o qual se encontra acima de Nāda. Alguns leem “à esquerda dos genitais”, havendo portanto divergência de interpretação. O Śārada afirma que os ādhāras são diversos segundo diferentes visões.

“Quatro braços radiantes” (lasad-veda[3]-bāhu) — Alguns interpretam esse composto sânscrito como “em cujos braços brilham os quatro Vedas, Sāma e outros”, e por isso pensam que Brahmā possui apenas dois braços. No entanto, Brahmā não é descrito em parte alguma como segurando os Vedas com as mãos, e que Ele deve ser meditado com quatro braços está claro pela seguinte passagem do Bhūta-śuddhi Tantra:

“Sabe, ó Śiva, que em seu colo está o menino Brahmā, de cor avermelhada[4], com quatro braços, quatro rostos, e assentado sobre as costas de um cisne[5].”

“A riqueza de cujo rosto-lótus é quádrupla” (mukhāmbhoja-lakṣmīḥ catur-bhāga-bhedāḥ) — por essa expressão entende-se que Brahmā possui quatro faces.

Alguns leem a passagem como catur-bhāga-veda; nesse caso, o sentido é praticamente o mesmo. Se o texto sânscrito for lido como mukhāmbhoja-lakṣmī-catur-bhāga-veda, o significado seria:

“os quatro Vedas distintos embelezam a beleza de seu rosto-lótus.[6]”

---

1 – Śṛṣṭikartā.
2– Prajāpati.
3– Veda é usado para indicar “quatro”, já que existem quatro Vedas.
4 – Isto é, Hiraṇya-garbha.
5 – Haṁsa, ou, como alguns dizem, ganso ou flamingo. Ver Garland of Letters, p. 155.
6– A alusão é à crença de que os quatro Vedas surgiram das quatro bocas de Brahmā.

Em contraposição à opinião de que Brahmā segura os Vedas com os braços, o Vīrasa-sāra Tantra, no Brahmī-dhyāna, afirma: Medite em Brahmī (Śakti) como de cor vermelha e vestido com a pele da gazela negra, segurando o bastão[1], a cabaça[2], o rosário de contas de rudrākṣa[3], e fazendo o gesto de afastar o medo[4].” E no Saptashatī Stotra[5], foi dito que Śiva e Śakti devem ser meditados portando as mesmas armas.

Cf. também Yāmala: “A Ādi-Mūrti[6] deve ser meditada fazendo os gestos de afastar o medo e conceder bênçãos[7], segurando também a kuṇḍikā[8] e o rosário de rudrākṣas, adornada com belíssimos ornamentos.”

É assim que Ela deve ser meditada. O restante não requer explicação.

---

1 – Daṇḍa.
2 – Kamaṇḍalu.
3 – Akṣa-sūtra.
4– Isto é, o gesto abhaya-mudrā. A mão é erguida, com a palma voltada ao espectador. Os quatro dedos estão juntos, e o polegar cruza a palma até o quarto dedo.
5 – Mārkaṇḍeya Caṇḍī.
6 – Brāhmī Śakti.
7 – Isto é, o gesto varada-mudrā, com a mão na mesma posição da nota 8 – da p. 19, mas com a palma voltada horizontalmente em vez de verticalmente.
8 Kamaṇḍalu: vaso com forma de cabaça e alça no topo, usado para carregar água, geralmente por ascetas.

Verso 7

Aqui habita a Devī Ḍākinī[1], de nome; seus quatro braços resplandecem com beleza, e seus olhos brilham em vermelho intenso. Ela é resplandecente como o esplendor de muitos sóis surgindo ao mesmo tempo[2]. Ela é a portadora da revelação da Inteligência sempre pura[3].

Comentário

Neste śloka, o autor fala da presença da śakti Ḍākinī no Ādhāra-padma. O sentido deste verso é que neste lótus habita a Devī Ḍākinī.

"Ela é a portadora da revelação da Inteligência sempre pura[4]" (prakāśam vahantī sadā-śuddha-buddheḥ) — isto é, ela, Ḍākinī-śakti, capacita o yogī a adquirir o conhecimento do tattva (tattva-jñāna). Meditando sobre ela — o que faz parte da prática do Yoga — adquire-se tattva-jñāna. Esta Devī é a divindade predominante nesta região. Cf. "A boca[5] (o lótus) possui as letras Va, Śa (palatal), Ṣa (lingual) e Sa, e é presidida por Ḍākinī."

---

1 – Ḍākinī e outras śaktis desta classe são chamadas, em certos tantras, de Rainhas dos Cakras, e em outros, de guardiãs das entradas.
2 – Segundo Viśvanātha, isso indica que ela é extremamente brilhante.
3– Śuddha-buddhi — isto é, tattva-jñāna.
4– Se a palavra sadā for lida separadamente de śuddha-buddhi, ela torna-se um advérbio que qualifica vahantī, e o trecho significaria: "ela sempre carrega a revelação da Sabedoria Divina."
5 – Vaktra. Provavelmente trata-se de um erro de transcrição para padma, "lótus".

Continuação do comentário

"Ḍākinī, Rākiṇī, Lākiṇī, Kākiṇī, bem como Śākiṇī e Hākiṇī, são as rainhas dos seis respectivos lótus." Em outro lugar, dá-se o dhyāna de Ḍākinī da seguinte forma:

"Medita nela, a Ḍākinī de olhos vermelhos, no Mūlādhāra, que inspira terror no coração dos paśus[1], que segura em suas duas mãos direitas uma lança[2] e um khaṭvāṅga[3], e em suas duas mãos esquerdas uma espada[4] e uma taça de vinho[5].

Ela é feroz de temperamento e mostra seus dentes agudos. Esmaga os exércitos inteiros de inimigos. Tem o corpo rechonchudo e aprecia pāyasa[6]. Por isso, deve ser meditada por aqueles que desejam a imortalidade." Em outro lugar, ela é descrita como "brilhante, com um tilaka[7] de vermelhão, olhos enfeitados com colírio, vestida de negro (pele de antílope) e adornada com joias variadas", etc.

Com base nesse trecho, que ocorre no dhyāna de Ḍākinī, ela deve ser meditada como vestindo pele negra de antílope.

Os devas Brahmā e outros devem ser meditados com os rostos voltados para baixo ou para cima, segundo o estado mental (bhāva) do sādhaka. A Śaktānanda-taraṅgiṇī[8] cita o seguinte trecho do Māyā Tantra: "Pārvatī perguntou: Como podem eles estar nos lótus cujas cabeças se curvam para baixo?"

---

1 – Os não-iluminados. Ver Introdução à Mahānirvāṇa do autor.
2 – Śūla.
3 – Um bastão encimado por um crânio humano.
4 – Khaḍga, uma espécie de espada usada em sacrifícios de animais. Alguns leem kheta.
5 – Uma taça de bebida alcoólica.
6 – Doce feito com arroz fervido no leite, ghee e açúcar.
7 – Marca usada por mulheres entre as sobrancelhas para indicar que o marido está vivo — um símbolo auspicioso. O Saubhāgyaratnākara diz que Ḍākinī habita no tvak dhātu.
8 – Capítulo 4; edição de Prasanna Kumāra Śāstrī, pp. 78–79. A citação no texto está incompleta.

Continuação do comentário

Mahādeva disse: “Os lótus, ó Devī, têm suas cabeças em direções diferentes. No caminho da ação[1], devem ser visualizados com as cabeças voltadas para baixo; mas no caminho da renúncia[2], sempre são meditativamente vistos com suas cabeças voltadas para cima.”
O restante é claro.

---

1 – Pravṛtti-mārga: o caminho voltado para o mundo exterior, em contraste com o nivṛtti-mārga, o caminho de retorno ao Parabrahman.
2 – Nivṛtti-mārga.

Verso 8

Perto da boca da nāḍī chamada Vajrā, e no pericarpo (do Lótus do Ādhāra), brilha constantemente o triângulo reluzente, suave e semelhante a um relâmpago, que é a forma de Kāma[1], e conhecido como Tripurā[2].Está sempre e em toda parte o vāyu chamado Kandarpa[3], que é de um vermelho mais profundo que a flor bandhūjīva[4], sendo o Senhor dos Seres e resplandecente como dez milhões de sóis.

Comentário

Neste śloka descreve-se o triângulo presente no pericarpo do Mūla-cakra.

"Perto da boca da nāḍī chamada Vajrā" (vajrākhyā-vaktradeśe) — A boca da Vajrā está a dois dedos acima da Suṣumṇā e abaixo da base dos genitais.

"O triângulo conhecido como Tripurā" (trikoṇam tripurākhyam) — O triângulo é assim chamado devido à presença da Devī Tripurā dentro da sílaba Ka, no interior do triângulo, sendo que a letra Ka é a letra principal do kāmabīja[5].

---

1 – Ver comentário adiante.
2 – Esse triângulo, diz Viśvanātha, citando o Gautamīya Tantra, é icchājñānakriyātmaka — isto é, contém os poderes de Vontade, Conhecimento e Ação. Ver Introdução.
3 – Uma forma do Apāna vāyu. Kandarpa é um nome de Kāma, o deus do amor.
4 – Pentapetes phoenicea.
5 – Isto é, o mantra klīṁ. No Tantrarāja, Śiva diz à Devī: "A letra Ka é tua forma." O Nityāpujāpaddhati, p. 80, menciona, neste contexto, Kam, o bīja de Kāminī. Ver Introdução.

Continuação do comentário

Cf. Śaktānanda-taraṅgiṇī[1]: “No interior habita a Devī Sundarī2, a Parādevatā.” “Suave” (komala) — isto é, oleosa e macia. “Kāma-rūpā[3]” — aquela por meio da qual Kāma é sentido; isto é, tem natureza madanāgāra[4], o “recinto do desejo”.

Cf.: “O triângulo deve ser conhecido como o encantador Śakti-pīṭha.” Este triângulo está situado acima do bīja de Dharā. Cf. Sammohana Tantra, ao falar do bīja de Dharā: “Acima dele (Dharā-bīja) estão três linhas — Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī.”

“Kandarpa” — A presença do vāyu Kandarpa no triângulo é aqui mencionada. Ele está por toda parte (samantāt), isto é, estende-se por todo o triângulo. “Senhor dos seres” (Jīveśa) — assim chamado porque a continuidade da vida depende de Kāma ou de Kandarpa.

Diz-se: “Na região do Kāṇḍa (coração) habita o Prāṇa; e Apāna habita a região do ânus.” O ar da região anal é Apāna, e o Kandarpa-vāyu, portanto, é parte do Apāna-vāyu[5]. Também se diz[6]: “Apāna puxa Prāṇa, e Prāṇa puxa Apāna — assim como um falcão preso a uma corda é puxado de volta ao pouso quando tenta voar. Esses dois, por sua divergência, impedem um ao outro de deixar o corpo, mas quando estão em harmonia, eles partem juntos.”

Os dois vāyus, Prāṇa e Apāna, seguem em direções opostas, puxando um ao outro, e por isso nenhum deles consegue sair do corpo sozinho, mas quando os dois estão em harmonia — isto é, seguem na mesma direção — então deixam o corpo.

---

1 – Ao tratar dos Kakāra-tattvas, p. 165, edição de Prasanna Kumāra Śāstrī.
2 – Sundarī — isto é, Tripurā-sundarī, um nome da Devī. Ver Tantrarāja (Tantric Texts, VIII, Ch. 4–6).
3 – Śaṅkara define isto como “a corporificação do desejo devocional” (bhaktābhilāṣa-svarūpam).
4 – A câmara de Madana (Deus do Amor) — a yoni.
5 – Vāyu aqui é um nome para uma manifestação de Prāṇa, um dos cinco principais aspectos da respiração sutil: Prāṇa, Apāna, Samāna, Vyāna e Udāna. Ver Introdução.
6– Esta é uma passagem frequentemente citada (Śaktānanda, p. 5).

O Kandarpa-vāyu, sendo uma parte do Apāna, também puxa o Prāṇa-vāyu, impedindo que este escape do corpo; por isso, o Kandarpa-vāyu é chamado de Senhor da Vida.

No Verso 10, o autor descreve a Kuṇḍalinī como: “Aquela que sustenta todos os seres do mundo pela inspiração e expiração.”[1] Ele próprio, portanto, declara que Prāṇa e Apāna são os sustentadores dos seres animados.

1 – A respiração inspirada e expirada é o mantra Haṁsaḥ.

Verso 9

Dentro dele (do triângulo) está Svayaṁbhu,[1] em sua forma de Liṅga,[2] belo como ouro fundido, com sua cabeça voltada para baixo. Ele é revelado pelo Conhecimento[3] e pela Meditação[4], e tem a forma e a cor de uma folha nova. Assim como os suaves raios do relâmpago e da lua cheia encantam, assim também encanta sua beleza. Esse Deva, que reside alegremente aqui como em Kāśī, está em formas semelhantes a um redemoinho.[5]

Comentário

Neste verso, o autor fala da presença do Svayaṁbhu-liṅga no triângulo.

"Svayaṁbhu em sua forma de Liṅga" (Liṅga-rūpī svayaṁbhu) — ou seja, aqui habita o Śivaliṅga cujo nome é Svayaṁbhu.

"Belo como ouro fundido" (Druta-kanaka-kalā-komala) — Seu corpo tem o brilho suave do ouro derretido.

"Sua cabeça voltada para baixo" (Paścimāṁśaya) — Cf. Kālī-kulāmṛta: “Lá está colocado o grande Liṅga Svayaṁbhu, sempre bem-aventurado, com a cabeça voltada para baixo, ativo quando movido pela Kāma-bīja.”

"Revelado pelo Conhecimento e pela Meditação" (Jñāna-dhyāna-prakāśaḥ) ua existência é apreendida por nós por meio do Conhecimento (jñāna) e da Meditação (dhyāna). Pelo jñāna, realizamos o estado sem atributos, e pelo dhyāna, o estado com atributos (do Brahman). Esse é Svayaṁbhu.

---

1 – Svayaṁbhu: “auto-originado”, “auto-existente”, o Śiva-liṅga com esse nome.
2 – Assim como o falo humano.
3 – Jñāna.
4 – Dhyāna.
5 – Isso se refere a uma depressão no topo do Liṅga.

Continuação – Comentário ao Verso 9

"A forma e a cor de uma nova folha" (Prathama-kiśalayākāra-rūpa) — Isso transmite a ideia de que o Svayaṁbhūliṅga tem o formato cônico de um broto de folha recém-nascido. Como o pistilo no interior da flor de campaka, é largo na base e afunila até uma ponta no topo; isso também mostra que o Svayaṁbhū-liṅga tem uma coloração verde-azulada (śyāma).

Cf. Śāktānanda-taraṅgiṇī: "Ó Maheśānī, medita dentro (do triângulo) sobre o Svayaṁbhū-liṅga, que mantém sua cabeça voltada para baixo, com uma abertura, o belo e azul-esverdeado Śiva (Śivaṁ Śyāmala-sundaram)."

No Yāmala, ocorre a seguinte passagem: "Medita sobre o triângulo celeste muito belo (trikoṇa) no Mūlādhāra; dentro de suas três linhas está Kuṇḍalinī, encantadora como dez milhões de relâmpagos nas nuvens azul-escuras[1]."

Essa passagem, que descreve Kuṇḍalinī como "relâmpago nas nuvens azul-escuras", mostra que o Svayaṁbhū-liṅga também é azul; mas nīla (azul) e śyāma (verde-escuro) pertencem à mesma categoria, e por isso não há contradição.

"Como os suaves raios do relâmpago e da lua cheia encantam, assim também encanta sua beleza" (Vidyut-pūrṇendu-bimba-prakārakara[2]-chaya-snigdha-santāna-hāsī) — Assim como a luz intensa da lua e do relâmpago não emite calor, assim é a luz que emana do Svayaṁbhū-liṅga — fresca e agradável, trazendo alegria ao coração dos homens.

"O Deva que reside felizmente aqui como em Kāśī[3]" (Kāśī-vāsīvilāsī) — Kāśī é o local sagrado de Śiva, sua morada preferida. Com esses dois adjetivos (vāsī e vilāsī), indica-se que o Svayaṁbhū-liṅga no Lótus do Ādhāra é tão feliz quanto quando está em sua forma de Viśveśvara em Kāśī, e que ele se agrada tanto de residir ali quanto de estar em Kāśī.

---

1 – Nīla.
2 – Viśvanātha, ao interpretar a palavra kara (raio), lê Rasa — isto é, o néctar que flui da Lua.
3– Benares ou Vārāṇasī.

Continuação – Comentário ao Verso 9

"Vilāsī" também pode significar "amoroso", porque foi dito acima: "movido pela Kāma-bīja". Vilāsī é indicativo de Sua soberania sobre o Universo."[1]

"Como um redemoinho" (Sarid-āvarta-rūpa-prakāra) — A água em turbilhão, em seu movimento espiral externo, cria uma depressão no centro, e a região central eleva-se como a forma de uma concha (śaṅkha).[2]

Esse Svayaṁbhū está assentado sobre a Kāma-bīja. Isso é afirmado no Kālī-Kulāmṛta: "Cercado pelos filamentos do lótus está o Śṛṅgāṭa[3], e sobre este está o belo Mahāliṅga Svayaṁbhū, com uma abertura no topo, sempre jubiloso, com a cabeça voltada para baixo e ativo quando movido pela Kāma-bīja."

Em outra passagem, lê-se: "Ali, no pericarpo, está a Dākinī anteriormente mencionada, e o triângulo (trikoṇa) contendo uma pequena abertura e a Kāma-bīja vermelha. Também ali está o Svayaṁbhū-liṅga, com a cabeça voltada para baixo e com coloração avermelhada." Contudo, essa é uma concepção distinta.

---

1 – O Universo é o Seu vilāsa ou līlā. [Vilāsa significa manifestação espontânea, esplendor ou passatempo divino; līlā refere-se ao jogo cósmico ou atuação voluntária do Absoluto.]

2 – Śaṅkara afirma que ele é assim descrito devido ao seu movimento incessante. [Referência à natureza dinâmica da Consciência manifestada, simbolizada por Śakti.]

3 – O assento piramidal triangular de Kāmā. [Refere-se ao kāmakoṇa, o triângulo invertido na base do liṅga ou no maṇḍala da Deusa, representando a morada do desejo.]

Versos 10 e 11[1]

Sobre ele[2] brilha a adormecida Kuṇḍalinī, tênue como a fibra do caule de lótus. Ela é a iludidora do mundo[3], cobrindo suavemente com sua própria forma a boca do Brahma-dvāra[4]. Tal qual a espiral de uma concha, sua brilhante forma serpentina dá três voltas e meia ao redor de Śiva[5], e seu fulgor é como o de um relâmpago jovem, intenso e vibrante. Seu doce murmúrio é como o zumbido indistinto de enxames de abelhas enlouquecidas de amor[6]. Ela produz poesias melodiosas e bandhas[7], além de outras composições em prosa ou verso, em sequência ou de outro modo[8], em Saṁskṛta, Prākṛta e demais línguas. É Ela quem sustenta todos os seres do mundo através da inspiração e da expiração[9], e brilha na cavidade da raiz (Mūla) do Lótus como uma cadeia de luzes brilhantes.

---

1 – Śaṅkara, diferentemente de Kālīcaraṇa, anotou os dois versos separadamente.
2 – Svayambhū-liṅga — ou seja, Ela o envolve com o corpo e o recobre com a cabeça.
3 – Kuṇḍalinī é a Śakti pela qual o mundo māyico existe, em repouso. No Kūrma Purāṇa, Śiva afirma: "Essa Suprema Śakti está em mim, e é o próprio Brahman. Essa Māyā me é cara, e por ela o mundo é iludido." Daí a Devī, na Lalitā, ser chamada Sarvavimohinī (a que a tudo encanta/confunde).
4 – Ver o comentário.
5 – Śivoparī (acima de Śiva).
6 – Viśvanātha diz que Ela emite esse som ao ser despertada. Segundo Śaṅkara, isso indica o estado Vaikharī da Kuṇḍalinī.
7 – Trata-se de uma classe de composição literária em que o verso é arranjado como um diagrama ou figura.
8 – Bhedakrama e Atibhedakrama.
9 – Viśvanātha cita Dakṣiṇāmūrti afirmando que, durante o dia e a noite, o homem respira aproximadamente 21.600 vezes, considerando inspiração e expiração como uma unidade. Ver Introdução.

Comentário

Nestes dois versos, o autor fala da presença da Kuṇḍalinī-Śakti no Svayambhū-liṅga. É a Devī Kuṇḍalinī quem mantém a existência dos seres individuais (Jīva, Jīvātmā) pelas funções de inspiração e expiração. Ela os coloca em corpos individuais; ela produz o som zumbido semelhante ao de um enxame de abelhas, e é a fonte da Fala; e ela, conforme descrito abaixo, habita na cavidade triangular no pericarpo do lótus de Mūlādhāra, repousando sobre o Svayambhū-liṅga.

"Brilha tênue como as fibras do caule de lótus" (Bisa-tantu-sodaralasat-sūkṣmā) — isto é, Ela é tênue como a fibra do caule de lótus.

"Iludidora do mundo" (Jagan-moghinī) — isto é, Ela é Māyā neste mundo. "Suavemente."[1] — Madhuram.

"A boca do Brahma-dvāra" (Brahma-dvāra-mukha) — a cavidade no topo do Svayambhu-liṅga.

"Um forte clarão de relâmpago jovem" (Nāvina-chapalā-mālā-vilāsāspadā) — literalmente, "dotada da riqueza de um forte clarão de relâmpago jovem." Na juventude, tudo e toda pessoa manifesta as qualidades características em um estado de perfeição vigorosa. Assim, um "clarão jovem de relâmpago" significa um clarão forte.

"Ela produz poesia melodiosa", etc. (Komalakāvya-bandha-rachanā-bhedātibheda-krama) — Isso mostra o modo como as palavras são produzidas. A música suave produzida por uma combinação de palavras suaves e melodiosas descritivas de beleza, virtude, etc., em todas as suas modulações, resultando do aperfeiçoamento da composição e da regularidade e irregularidade na disposição das palavras. Por Bandha, entende-se aqui a composição poética pictórica, em prosa ou verso, arranjada para parecer com um lótus (Padma-bandha), um cavalo (Aśva-bandha) e assim por diante; e por Atibheda, o autor alude a todas as palavras em Saṁskṛta e Prākṛta.

---

1 – *Madhuram* ("doce") é um adjetivo usado por Śaṅkara para indicar que a Kuṇḍalinī está bebendo o néctar por meio do Brahma-dvāra; sendo esse canal o condutor do néctar, ele também é considerado doce.

Comentário Continuação

Ao usar as palavras “ordem, sequência”, o autor enfatiza o fato de que essas composições e palavras emergem na ordem estabelecida nos Śāstras. Kuṇḍalinī produz tanto aleatoriamente quanto em formas estabelecidas. Kuṇḍalinī produz palavras, Saṁskṛta e Prākṛta, distintas e indistintas. Ela é a fonte da qual todo som emana. Cf. Śāradā[1]: “Com a ruptura (desdobramento) do supremo Bindu surgiu o Som[2] não manifestado (avyakta-rava). Assumiu a forma de Kuṇḍalī nos corpos vivos e manifestou-se em prosa e verso com o auxílio das letras do alfabeto (lit., a essência das letras).” Por “Prosa e Verso” entende-se todas as formas de fala. Foi afirmado distintamente no Kādimatā[3]: “Pela ação da Icchā-śakti do Ātmā agindo sobre o prāṇa-vāyu, é produzido no Mūlādhāra o excelente Nāda (Som) chamado Parā[4]. Em seu movimento ascendente, é lançado para cima e, abrindo-se no Svādhiṣṭhāna[5], recebe o nome de Paśyantī; e novamente, sendo suavemente conduzido para cima como mencionado anteriormente, torna-se unido no Anāhata com o Buddhi-tattva, e é denominado Madhyamā. Subindo novamente, alcança o Viśuddha, na garganta, onde é chamado Vaikharī; e de lá continua em direção à cabeça (parte superior da garganta, palato, lábios, dentes). Espalha-se também sobre a língua, da raiz à ponta, e até a ponta do nariz; e, permanecendo na garganta, no palato e nos lábios, produz pela garganta e pelos lábios as letras do alfabeto de A a Kṣa[6].”

---

1 – Capítulo I, segunda linha do verso 11 e verso 14, os versos intermediários são omitidos. Estes dizem o seguinte: “Aquele som é chamado, por aqueles versados nos Āgamas, de Śabdabrahman. Alguns professores definem Śabdabrahman como significando Śabdārtha, outros (gramáticos) o definem como significando Śabda; mas nenhum deles está correto, porque tanto Śabda quanto Śabdārtha são Jaḍa (coisas inconscientes). Em minha opinião, Śabdabrahman é o Chaitanya de todos os seres.” O Āgama no texto é Śruti; Rāghava cita Śaṅkarācārya no Prapañcāsāra, que fala de homens versados na Śruti. Chaitanya é o Brahman considerado como a essência de todos os seres — isto é, Cit e Śakti, ou Cit em manifestação.

2 – Isto é, o Princípio ou Causa do Som. Ver Introdução.

3 – Tantrarāja (Vols. VIII e XII. Tāntrik Texts), Capítulo XXVI, versos 5–9.

4 – Nas páginas 120–122, Vol. II dos Tāntrik Texts, Viśvanātha fala sobre Parā, Paśyantī e as outras Śaktis. A forma de Nāda, diz o Manoramā, deve ser conhecida a partir do Guru. Essa Icchā-śakti é Kālamayī.

5 – Paśyantī é às vezes associada com Maṇipūra. Ver Introdução.

6 – O sentido disso, diz o Manoramā, é que o Nāda, que possui quatro estágios (Avasthā-catuṣṭayātmaka), após passar pelos diferentes centros mencionados no Texto, assume a forma das 51 letras.

Comentário Continuação

'Não é necessário citar mais. Em outro lugar, Kuṇḍalinī foi assim descrita: "Medita sobre a Devī Kuṇḍalinī, que circunda o Svayambhū-liṅga, que é Śyāmā e sutil, que é a própria Criação[1], em quem estão a criação, a existência e a dissolução[2], que está além do universo[3] e é a própria consciência[4]. Pensa Nela como Aquela que sobe."[5]

Também: "Medita sobre a Devī Kuṇḍalinī como tua Iṣṭa-devī[6], como estando sempre na forma de uma donzela de dezesseis anos, no pleno florescer de sua primeira juventude, com seios grandes e belamente formados, adornada com todos os variados tipos de joias, brilhante como a lua cheia, de cor vermelha, com olhos sempre inquietos."[7]

"'Vermelha (Raktā) com relação a Sundarī' — assim diz o autor do Śāktānanda-taraṅgiṇī. Kuṇḍalinī, de fato, deve sempre ser meditada como vermelha (Raktā) em cor[8]."

---

1 – Sṛṣṭi-rūpā.
2 – Sṛṣṭi-sthiti-layātmikā.
3 – Viśvātītā. Ela não é apenas imanente, mas transcende o universo.
4 – Jñāna-rūpā.
5 – Ūrdhvavāhinī, pois Kuṇḍalinī ascende ao Sahasrāra.
6 – Iṣṭa-deva-svarūpiṇī. O Iṣṭa-devatā é o Devatā particular do culto do sādhaka.
7 – Estes, nas mulheres, indicam uma natureza passional.
8 – O Śāktānanda-taraṅgiṇī diz: Ela só deve ser meditada como vermelha quando o objeto de adoração é Tripurā. O texto também pode ser lido como significando que "vermelha" é um atributo aplicável a Śrī Sundarī — isto é, à Devī Tripurasundarī.

Comentário Continuação

Śyāmā (que normalmente denota “cor”) é aqui usada para significar algo diferente. Em todos os Tantras e em todas as coleções tântricas, Kuṇḍalinī é descrita como sendo como o relâmpago. “Śyāmā é o nome dado a uma mulher que é calorosa no inverno e fresca no verão, e que possui o brilho do ouro fundido.”[1] É isso o que se quer dizer aqui, e cor não é o sentido pretendido. Assim, a aparente discrepância é eliminada.

O Kañkāla-mālinī Tantra descreve Kuṇḍalinī no Brahma-dvāra, e antes da perfuração dos Cakras, da seguinte forma: “Ela, o próprio Brahman, resplandecente como milhões de luas surgindo ao mesmo tempo, possui quatro braços e três olhos. Suas mãos fazem os gestos[2] de conceder bênçãos e dissipar o medo, e seguram um livro e uma vīṇā[3]. Ela está sentada sobre um leão, e à medida que passa à sua própria morada, a ‘Terrível’ (*Bhīmā*) assume diferentes formas.”[4]

Imagem não contida no original do livro

---

1 – Esta é uma citação do Alaṅkāra Śāstra (Retórica).
2 – Isto é, os mudrās **Vara/varadā (conceder bênçãos) Abhaya (dissipar o medo)**; v. ante, pp. 19, 20.
3 – O instrumento musical de mesmo nome.
4 – O Mūlādhāra

Verso 12

Dentro dele[1] reina dominante Parā[2], a Śrī Parameśvarī, a Despertadora do conhecimento eterno. Ela é a onipotente Kalā[3], maravilhosamente hábil para criar, e mais sutil do que o mais sutil. Ela é o receptáculo daquela corrente contínua de ambrósia que flui da Bem-aventurança Eterna. É por Sua radiância que todo este Universo e este Caldeirão[4] são iluminados.

Comentário

Ele está agora falando da Parā Śakti, semelhante a um bastão, que é como um fio reto acima de Kuṇḍalinī, que está enroscada ao redor do Svayambhū-liṅga. A Śrī Parameśvarī, cuja radiância ilumina este Universo[5] e seu caldeirão, reside no Svayambhū-liṅga, acima do ponto onde Kuṇḍalinī está enroscada, e detém o poder supremo.

"Onipotente" (Paramā) — Ela é a Māyā que é capaz de realizar aquilo que é impossível.[6]

---

1 – Svayambhū-liṅga, ao redor do qual Kuṇḍalī está enroscada.
2 – Segundo Śaṅkara, Parā está em Kuṇḍalinī. Ela é chamada Brahmāṇī por Viśvanātha, que cita o Svacchandasaṅgraha. Em Kuṇḍalinī está o estado Parā do Śabda (Som).
3 – Vide post.
4 – Kaṭāha — isto é, a metade inferior do Brahmāṇḍa, e como tal, em forma de caldeirão.
5 – Brahmāṇḍa — o ovo de Brahmā.
6 – Assim, o Devī Purāṇa (Cap. XLV), ao falar desse poder do Supremo, diz: Vicittra-kāryakāraṇā cintitātiphala-pradā | Svapnendrajālaval loke māyā tena prakīrtitā || Paramā também pode significar param mīyate anayā iti paramā — isto é, "Ela por quem o Supremo 'é medido'", no sentido de que (pois o Supremo é imensurável) Ela, que é una com o Supremo, é a atividade formadora. Ver Introdução. Viśvanātha, citando um Tantra não nomeado, diz que esta Māyā está dentro de Kuṇḍalinī, e que esta Paramā é a parātmātmā-svarūpā.

Comentário Continuação

"Kalā" é uma forma de Nāda-śakti (Kalā Nāda-śakti-rūpā) e é separada de Kuṇḍalinī[1]. O Śāktānanda-taraṅgiṇī diz: "Kalā é Kuṇḍalinī, e Ela, disse Śiva, é Nāda-śakti.[2]" E também já foi dito em outro lugar: "Acima disso, medita em tua mente sobre Citkalā unida com Ī (Lakṣmī), que tem a forma afilada como a chama de uma lamparina, e que é una com Kuṇḍalī." Cf. Kālikā-Śruti: "O homem é libertado de todos os pecados ao meditar sobre Kuṇḍalinī como estando dentro, acima e abaixo da chama, como Brahmā, como Śiva, como Sūra[3], e como o próprio Parameśvara; como Viṣṇu, como Prāṇa, como Kālāgni[4] e como Candra[5]." Por "dentro da chama" entende-se a excelente Kalā (= Nāda-rūpā) acima da tripla espiral de Kuṇḍalinī. Isso é o que foi dito pelo autor deste Lalitā-rahasya. "Ela (Parā) é maravilhosamente hábil para criar" (Ati-kuśala) — isto é, Ela é quem possui a maravilhosa habilidade e poder de criação. "Ela é o receptáculo daquela corrente contínua de ambrósia que flui da Bem-aventurança Eterna (Brahman)" (Nityānanda-param-parātivigalat-pīyūṣa-dhārā-dharā) — Por "Bem-aventurança Eterna" (Nityānanda) entende-se o Brahman nirguṇa ou sem atributos. Param-para significa "conectado passo a passo". De Nityānanda, que é o Brahman nirguṇa, surge (em seu aspecto como) o Brahman saguṇa; do Brahman saguṇa, a Śakti; da Śakti, o Nāda; do Nāda, o Bindu; e do Bindu, Kuṇḍalinī[6]. Citkalā é outra forma de Kuṇḍalinī. É assim que a ambrósia passa passo a passo até Parameśvarī, a Citkalā. Ela é Nityānanda-param-parā — isto é, Ela pertence à cadeia de emanação desde Nityānanda para baixo; e Ela é Ativigalat-pīyūṣa-dhārā-dharā — isto é, Ela é quem possui a maravilhosa habilidade e poder de criação.

---

1 – Kuṇḍalinī-abheda-śarīriṇī.
2 – Nāda-śakti = Śakti como Nāda. Ver Introdução.
3 – Sūra = Sūrya, ou Sol.
4 – O fogo que destrói todas as coisas no momento da dissolução (pralaya).
5 – Lua.
6 – Ver Introdução.

Ela é o receptáculo da corrente de ambrósia que flui copiosamente de Nityānanda . Essa palavra composta pode ser interpretada como significando que Ela contém o fluxo copioso de ambrósia causado por sua união com o Brahman. De Nityānanda, esse néctar vem para Para-bindu, e passa pelo Ajñā-cakra, Viśuddha-cakra, etc., até que alcance o Mūlādhāra; e esse néctar é aquele do qual Ela é o receptáculo. Para interpretá-lo com esse sentido, a palavra inteira é lida como uma só.

---

1 – Isto é, se o composto for lido em duas partes — viz., Nityānanda-paramparā, e depois separadamente, Ativigalatpīyūṣa-dhārā. A tradução adotada no texto é aquela à qual se faz referência no parágrafo que se segue.

Verso 13

Ao meditar assim sobre Ela que brilha dentro do Mūla Cakra, com o fulgor de dez milhões de Sóis, um homem torna-se Senhor da fala e Rei entre os homens, e um Adepto em todos os tipos de saber. Ele torna-se sempre livre de todas as doenças, e seu Espírito mais íntimo enche-se de grande júbilo. Puro de disposição por suas palavras profundas e musicais, ele serve aos mais elevados dos Devas.[1]

Comentário

Neste verso, o Autor fala do benefício a ser obtido da meditação sobre Kuṇḍalinī.

> Por Mūla Cakra entende-se o Mūlādhāra. "É a raiz dos seis Cakras — daí o seu nome."

"Dentro" (Mūla-cakrāntara-vivara-lasat-koṭi-sūrya-prakāśam) — Ela brilha no Mūlādhāra Cakra como dez milhões de sóis brilhando ao mesmo tempo.

"Suas palavras profundas e musicais" (Vākyaiḥ kāvya-parabandhaiḥ) — Sua fala é musical e plena de significados, como numa composição poética.

"Ele serve" (Sevate)[2] — Ele usa suas palavras em hinos de louvor e para propósitos da mesma natureza. Ele os agrada por meio de palavras de adoração.

"Todos os mais elevados dos Devas" (Sakala-sura-gurūn) — A palavra guru aqui significa "excelente", e o Autor, por sura-gurūn, entende Brahmā, Viṣṇu e Śiva, os principais Devas. Amara diz que "adicionar as palavras Siṁha (leão), Śārdūla (tigre), Nāga (serpente), etc., a um nome masculino implica excelência".

---

1 – Isto é, Brahmā, Viṣṇu, Śiva, etc.

2 – Isto é, pela sua maestria sobre as palavras, ele torna-se semelhante a Bṛhaspati, Guru dos Devas (Śaṅkara).

Resumo

O Mūlādhāra é um lótus de quatro pétalas. As pétalas são vermelhas e contêm as letras Va, Śa (palatal), Ṣa (cerebral), Sa (dental), em cores douradas. No pericarpo está o quadrado chamado Dharā maṇḍalā, cercado por oito lanças, e dentro dele e em sua parte inferior está a Dharā-bīja[1], que tem quatro braços e está sentado sobre o elefante Airāvata. Ele é de cor amarela, e segura o raio[2] em suas mãos.

Dentro do Bindu da Dharā-bīja está o Brahmā-criança, que é de cor vermelha e tem quatro mãos com as quais segura o bastão[3], a cuia[4], o rosário de Rudrākṣa, e faz o gesto que dissipa o medo[5]. Ele tem quatro faces. No pericarpo há um lótus vermelho sobre o qual está a divindade presidindo o Cakra (Cakrādhiṣṭhātrī), a Śakti Ḍākinī. Ela é vermelha e tem quatro braços, e em suas mãos estão o Sthūla,[6] Khaṭvāṅga[7], o Khaḍga[8] e o Cāśaka[9]. No pericarpo há também o triângulo semelhante a um relâmpago, dentro do qual estão o Kāma-vāyu e o Kāma-bīja[10], ambos de cor vermelha. Acima disso está o Svayambhū-liṅga, que é Śyāma-varṇa[11], e acima e ao redor desse liṅga está Kuṇḍalinī, enroscada três voltas e meia, e acima dessas voltas ergue-se, sobre o topo do liṅga, a Cit-kalā[12].

(Este é o fim da primeira seção.)[13]

---

1 – “Laṁ.”
2 – Vajra.
3 – Daṇḍa.
4 – Kamaṇḍalu.
5 – Abhayamudrā; ver v. 19, ante, nota 8.
6 – Lança.
7– Bastão com crânio.
8– Espada. Khadga é uma espada ritual pesada.
9 – Taça de beber.
10 – “Klīṁ.”
11 – Sua cor.
12 – Descrita no v. 12 como outra forma de Kuṇḍalinī.
13 – Prakaraṇa. O comentador divide o texto e seu comentário em oito seções.

MŪLĀDHĀRA CAKRA

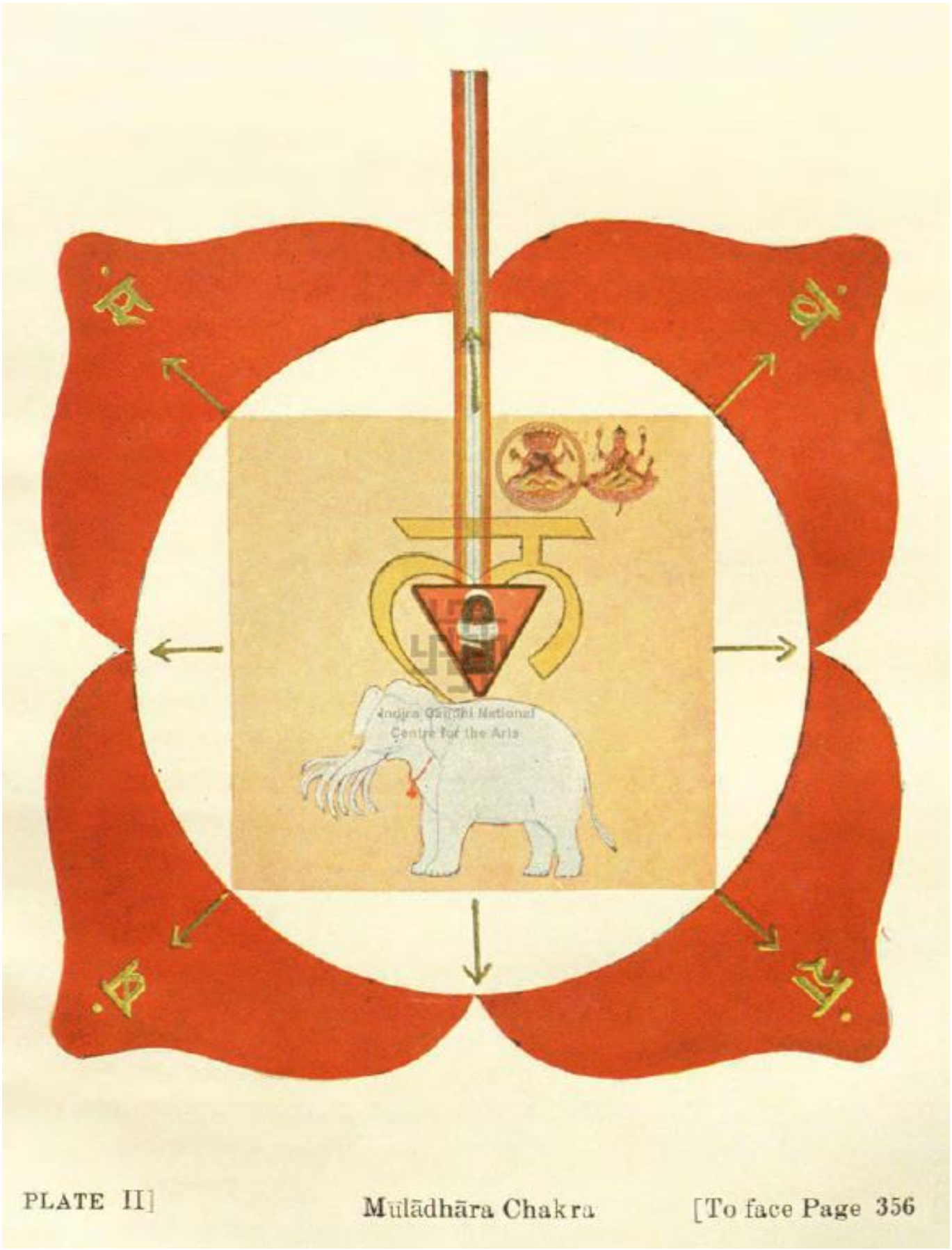


PLATE II] Mūlādhāra Chakra [To face Page 356

Verso 14 (ao verso 18 – Svādhisthāna)

Há outro Lótus[1] situado dentro da Suṣumnā, na raiz dos órgãos genitais, de uma bela cor vermelhão. Em suas seis pétalas estão as letras de Ba até Purandara[2], com o Bindu[3] superposto, da cor brilhante do relâmpago.

Comentário

Tendo descrito o Mūlādhāra, ele descreve o Svādhiṣṭhāna Cakra em cinco versos, começando com o presente. Este verso diz que, na raiz dos genitais, há, distinto do Mūlādhāra, outro Lótus, de uma bela cor vermelhão.

"Colocado dentro da Suṣumnā" (Sauṣumṇā-madhya-ghatitaṁ) — O local deste Cakra ou Padma está dentro da Suṣumnā.

"Na raiz dos genitais" (Dhvaja-mūladeśe).

"De uma bela cor vermelhão" (Sindūra-pūra-ruchirāruṇa) — Este Lótus é de uma encantadora cor vermelha de vermelhão.

"Em suas seis pétalas" (Aṅga-chhadaiḥ) — É rodeado por suas seis pétalas, que são as letras.[1]

---

1 – Isto é, o Svādhiṣṭhāna Cakra. Ver Introdução.
2 - A letra La; v. post.
3 – O Anusvāra.
4 – Salṣumnā; Śaṅkara interpreta esta palavra como significando o Brahmanāḍī que está dentro da Suṣumnā, e afirma que o sufico "in", pelo qual a mudança é feita, é usado no sentido de "relativo a", e não de "colocado dentro."
5 – V. ante, Introdução

Comentário Continuação

As letras" (Bādyaiḥ savindu-lasitaiḥ Purandarāntaiḥ) — por Purandara entende-se a letra La, sendo esta o bīja de Purandara ou Indra. Cada uma dessas letras, de Ba até La, está em cada pétala do lótus. Elas têm o Bindu sobre si, e são da cor brilhante do relâmpago. A explicação acima pode também significar que o brilho da letra é causado pela união com os Bindus colocados sobre elas.

Verso 15

Dentro dele[1] está a região aquosa branca e brilhante de Varuṇa, em forma de meia-lua[2], e ali, assentado sobre um Makara[3], está o bīja Vaṁ, sem mancha, branco como a lua do outono.

Comentário

O autor aqui descreve a presença da região aquática de Varuṇa no pericarpo do Svādhiṣṭhāna[1]. Essa região aquosa (ambhoja-maṇḍala) tem a forma da meia-lua (ardhendurūpalaśitam) e é intensamente luminosa (viśadaprakāśam).

A Śāradā afirma: "A região da água tem forma de lótus, a da terra é quadrada[4] e possui o raio (vajra) e assim por diante." Rāghava-bhaṭṭa[5], ao descrevê-la, diz: "Desenhe uma meia-lua, e sobre ela dois lótus."

O Grande Mestre[6] diz: "A região da água é como a luz da meia-lua unida ao lótus."

O autor então menciona o bīja de Varuṇa (Vaṁ), também branco, assentado sobre um Makara[3], que é o vāhana[7] de Varuṇa, com o laço em sua mão.

---

1 – Svādhiṣṭhāna – O segundo cakra, situado na região sacral.
2 – A água é o elemento deste cakra, simbolizado pelo crescente lunar.
3 – Makara – Um ser mítico semelhante a um crocodilo ou peixe, vāhana de Varuṇa.
4 – Cf. Capítulo 1, verso 24: Catuḥsraṣṭam – normalmente, o maṇḍala da terra é quadrado.
5 – Rāghava-bhaṭṭa – Comentarista célebre da Śāradā-tilaka.
6 – Grande Mestre – Identificado como Śaṅkarācārya, conforme o Prapañcasāra (Tantrik Texts, vol. III, i.24).
7 – Vāhana – Veículo divino. Varuṇa cavalga o Makara.

Comentário Continuação

Cf. “(Medita) sobre o bīja branco de Varuṇa (dentro do lótus). Varuṇa está assentado sobre um Makara e carrega o laço (pāśa). E acima dele[1] (isto é, no bindu) medita-se sobre Hari[2], que tem cor azul (śyāma) e quatro braços.”

A sílaba va no bīja de Varuṇa pertence à classe ya, isto é, ao grupo de letras ya, ra, la, va. Isto torna-se evidente a partir da disposição dessas letras no cakra Kulākula e no mantra Bhūtaliipi.

O restante é claro.

---

1 – Tad-ūrdhvam – “Acima dele”. Ver comentário ao próximo verso (Verso 16).
2 – Viṣṇu – Aqui designado como Hari, de cor azul (śyāma-varṇa) e tetrabraçado, como íṣṭa-devatā associado ao bindu sobre o bīja de Varuṇa.

Verso 16

Que Hari, que está dentro dele[1], que está na juventude do florescer, cujo corpo possui um esplendoroso azul luminoso e é belo de se contemplar, que está vestido com vestes amarelas, que possui quatro braços, e que porta o Śrīvatsa[2] e a Kaustubha[3], nos proteja!

Comentário

O autor fala aqui da presença de Viṣṇu no bīja de Varuṇa.

"Dentro dele" (Aṅkadeśakalita) — isto é, no Bindu acima do bīja de Varuṇa, da mesma forma que Brahmā está no seio do bīja de Dharā. A mesma explicação se aplica, por analogia, à descrição dos outros lótus.

"Cujo corpo, etc." (Nīla-prakāśa-ruchira-śriyam) — literalmente: ele possui o encantador esplendor do brilho azul, ou seja, seu corpo é de um azul luminoso e belo de contemplar.

"Porta o Śrīvatsa e a Kaustubha" — segue-se o seu Dhyāna no Gautamīya Tantra: "Em seu peito está a gema Kaustubha, brilhando como dez mil sóis ao mesmo tempo, e abaixo dela está a guirlanda[4] com o esplendor de dez mil luas. Acima da Kaustubha está o Śrīvatsa, que também brilha como dez mil luas."

---

1 – "i.e., Viṣṇu is within 'the lap' of the Bindu of Vaṁ."
2 – "Lit. Favourite of Śrī or Lakṣmī — an auspicious curl on the breast of Viṣṇu and his Avatāra, Kṛṣṇa. It is said to symbolically represent Prakṛti. See Ahirbudhnya Saṁhitā 52, 92, citing also the Astra-bhūṣaṇa Adhyāya of Viṣṇu Purāṇa, I, 22."
3 – "A great gem worn by Viṣṇu, which is said to symbolically signify the souls (see authorities in last note). These are said to be united with the Kaustubha of the Lord (Viṣṇutattvaloka, II, 100)."
4 – "Vanamālā: the name for a large garland descending to the knee. It is defined as follows: Ajānulambinī mālā sarvartu-kusumojjvalā. Madhye sthūlakadambāḍhyā vanamāleti kīrtitā. (That is said to be Vanamālā which extends down to the knee, beauteous with flowers of all seasons with big Kadamba flowers in the middle.) This garland is celestial because in it the flowers of all the seasons are contained."

Comentário Continuação

O Tantrāntara fala das armas nas mãos de Hari: “(Medite sobre) Aquele que segura o laço (Pāśa) em sua mão, e sobre Hari que está em seu colo, possui quatro braços, e porta a concha[1], o disco[2], a maça[3] e o lótus[4], é de coloração azul-escura (Śyāma) e está vestido com roupas amarelas.”

A expressão “que segura o laço em sua mão” refere-se a Varuṇa, como foi descrito no verso anterior. Em outros trechos, Hari é descrito como “vestido com roupas amarelas, de aparência benigna, e ornado com uma guirlanda”[5].

Já vimos que, no Mūlādhāra, Brahmā está assentado sobre o Haṁsa, e assim devemos visualizar Viṣṇu como assentado sobre Garuḍa[6].

---

1 – “Śaṅkha.” (Concha)
2 – “Chakra.” (Disco)
3 – “Gadā.” (Maça)
4 – “Padma.” (Lótus)
5 – “The garland symbolizes the elements: as the club, Mahat; the conch, Sāttvika Ahaṁkāra; the bow, Tāmasika Ahaṁkāra; the sword, knowledge; its sheath, ignorance; the discus, the mind and the arrows, the senses. See authorities cited at p. 43, ante.”
6 – “The Bird King, Vāhana of Viṣṇu.” (Referindo-se a Garuḍa)

Verso 17

É aqui que Rākiṇī sempre habita.[1] Ela tem a cor de um lótus azul.[2] A beleza de seu corpo é realçada por seus braços erguidos segurando várias armas. Ela está vestida com trajes celestiais e ornamentos, e sua mente é exaltada[3] com a bebida da ambrosia.

Comentário

Neste śloka, o Autor fala da presença de Rākiṇī no Svādhiṣṭhāna.

Cf. Dhyāna de Rākiṇī em outra fonte: “Medite em Rākiṇī, que é azul de cor (Śyāmā). Em suas mãos estão uma lança,[4] um lótus, um tambor[5] e um machado de guerra[6] afiado. Ela tem aspecto furioso. Seus três olhos são vermelhos, e seus dentes[7] mostram ferocidade. Ela, a Brilhante Deusa das Deidades, está sentada sobre um lótus duplo, e de uma de suas narinas flui um jorro de sangue[8]. Ela gosta de arroz branco[9], e concede a dádiva desejada.”

Como Rākiṇī está dentro de outro lótus[10] neste Lótus, portanto devem-se entender as seis Śaktis em toda parte como estando em um lótus vermelho como no Mūlādhāra.

---

1 – Habita (Bhāti): a palavra em sânscrito literalmente significa "brilha" — "aqui", isto é, no Svādhiṣṭhāna.
2 – Da cor de um lótus azul (Nīlāmbujoddara-sahodarakānti-śobhā); lit., Sua beleza radiante equivale ao interior do lótus azul.
3 – Matta-cittā: pois Ela bebe o néctar que goteja do Sahasrāra. Ela é exaltada com a energia divina que a infunde.
4 – Śūla (lança).
5 – Ḍamaru (tambor em forma de ampulheta).
6 – Tanka (machado de guerra).
7 – Daṁṣṭra — i.e., Ela tem dentes longos e projetados.
8 – Raktadhāraikanāsām. O Saubhāgyaratnākara tem Raktadhātvekanāthām, isto é, Ela é quem governa o Senhor do Raktadhātu (tecido sanguíneo).
9 – *Śuklānna* (arroz branco).
10 – Há outro lótus semelhante em cada um dos principais lótus nos quais as Śaktis se assentam.

Verso 18

A quele que medita sobre este Lótus imaculado, chamado Svādhiṣṭhāna, é imediatamente libertado de todos os seus inimigos[1], tais como a falha do Ahaṅkāra[2] e outros. Ele se torna um Senhor entre os Yogīs e é como o Sol iluminando a densa escuridão da ignorância[3]. A riqueza de suas palavras, semelhantes ao néctar, flui em prosa e verso em discursos bem fundamentados.

Comentário

Neste verso é descrito o benefício derivado da contemplação do Lótus Svādhiṣṭhāna.

"Svādhiṣṭhāna" — “Por Sva entende-se o Para-liṅga (Liṅga Supremo), e por isso o Lótus é chamado Svādhiṣṭhāna.”

“A falha do Ahaṅkāra e outros” (Ahaṅkāra-doṣādi) — por isso entende-se as seis inclinações maléficas: Kāma (luxúria), Krodha (ira), etc. Esses seis[4], que são os seis inimigos[5] do Homem, são destruídos pela contemplação sobre o Lótus Svādhiṣṭhāna. Pela contemplação sobre ele, também são destruídas a escuridão de Māyā e Mohā[6], e o Sol do conhecimento (Jñāna) é adquirido. O restante é claro.

---

1 – Ou seja, seus inimigos: as seis paixões.
2 – Egoísmo. Ver Introdução.
3 – Moha.
4 – Isto é retirado do verso 58 do capítulo XXVII do Rudra-yāmala.
5 – A saber: Kāma (luxúria), Krodha (ira), Lobha (cobiça), Moha (ilusão), Mada (orgulho), Mātsaryya (inveja) — todas as quais surgem de um senso de individualidade (Ahaṅkāra). [**Os 6 inimigos do homem, chamados ṣaḍripus, são suas próprias fraquezas**]
6 – Ignorância, ilusão, fascinação.

SVĀDHISHTHĀNA

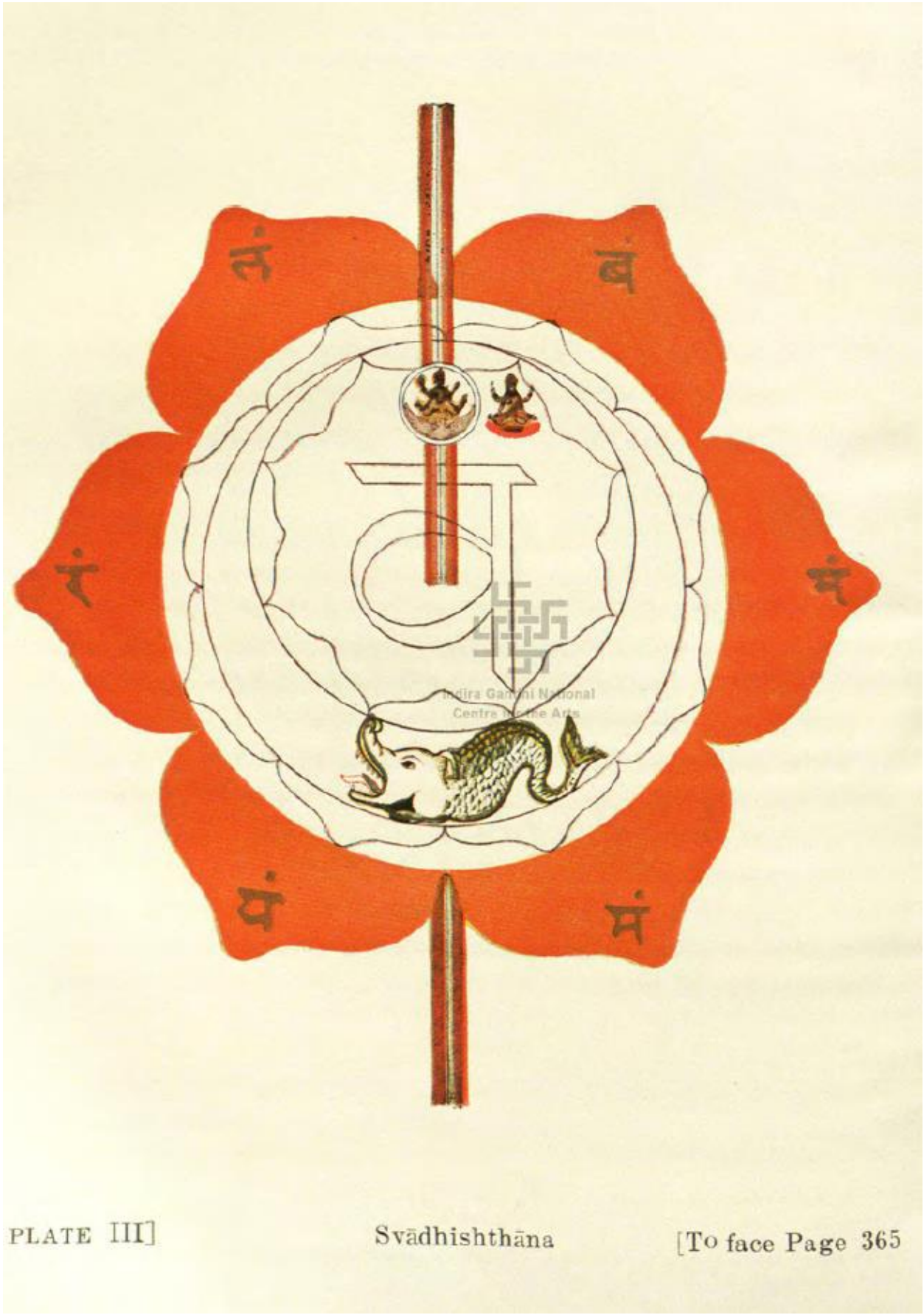


PLATE III] Svādhishthāna [To face Page 365

Resumo dos Versos 14 a 18 – Tradução em texto corrido

O Cakra Svādhiṣṭhāna tem a cor vermelha (do sindūra) e possui seis pétalas. Em suas seis pétalas estão as seis letras Ba, Bha, Ma, Ya, Ra e La, com o Bindu colocado sobre elas. Essas letras têm a cor do relâmpago. No pericarpo deste lótus está a região da água, na forma de um lótus de oito pétalas, com uma meia-lua ao centro. Essa região é branca. Dentro dela está a bīja de Varuṇa, "Vaṁ", sentado sobre um Makara, segurando um laço na mão.

No colo desta figura (isto é, no centro do Bindu) encontra-se Viṣṇu, assentado sobre Garuḍa. Ele tem quatro braços e carrega a Śaṅkha (concha), Cakra (disco), Gadā (maça) e Padma (lótus). Está vestido com roupas amarelas, usa uma longa guirlanda (Vana-mālā) ao redor do pescoço, ostenta a marca Śrīvatsa e a joia Kaustubha sobre o peito, e tem aparência juvenil.

Sobre um lótus vermelho no pericarpo está a Śakti Rākiṇī. Ela tem a tez escura (Śyāmavarṇā[1]) e possui quatro braços, nos quais segura o Śūla (lança ou tridente), Abja (lótus), Ḍamaru (tambor) e Tanka (machado de batalha). Ela é tricílopa (possui três olhos), com presas projetadas para fora[2] e uma aparência terrível. Gosta de arroz branco[3], e um fluxo de sangue escorre de sua narina.

(Aqui termina a segunda seção.)

---

1 – Veja a nota do verso 11.
2 – Kutila-daṁṣṭrā — "com presas encurvadas" ou "presas tortas".
3 – Śuklānna — "arroz branco".

Verso 19 (até o verso 21 Maṇipūra Cakra)

Acima dele[1], e na raiz do umbigo, está o Lótus resplandecente de dez pétalas[2], da cor de nuvens carregadas de chuva. Em seu interior estão as letras Da até Pha, da cor do lótus azul, com o Nāda e o Bindu acima delas. Medita-se ali na região do Fogo, de forma triangular e brilhando como o Sol nascente. No exterior, há três marcas Svastika[3], e no interior, a Bīja do próprio Vahni[4].

Comentário

O Cakra Maṇipūra é descrito neste e nos dois versos seguintes.

"Lótus resplandecente de dez pétalas5" (Daśadala-lasite) — isto é, o Lótus que brilha por causa de suas dez pétalas.

"Da cor de nuvens carregadas de chuva" (Pūrṇamegha-prakāśe) — isto é, de tom escuro.

"Em seu interior estão as letras," etc. (Nīlāmbhoja-prakāśair upahitajathare ḍādi-phāntaiḥ sachandraiḥ).

As dez letras de Da (cerebral) até Pha, com o Bindu colocado sobre elas, são da cor do lótus azul e estão dispostas sobre as dez pétalas. As letras são: Ḍa, Ṇa, Ṭa, Ṭha, Ḍa, Dha, Ṇa, Pa, Pha. Por "Sachandraiḥ", que qualifica "Varṇaiḥ", entende-se que essas letras possuem Bindu e Nāda acima delas, pois estes dois andam juntos.

---

1 – Svādhiṣṭhāna.
2 – O Maṇipūra Cakra, sede do Elemento Fogo, cujo signo é um triângulo. Ver Introdução.
3 – Um sinal auspicioso; v. post.
4 – Isto é, "Raṁ", o mantra-semente do Fogo.
5 – Śaṅkara lê "Daśa-dala-lalite" — isto é, o encantador lótus de dez pétalas.

Comentário Continuação

"Como o Sol nascente" (Aruṇa-mihira-samam) — isto é, como o jovem Sol.

"Marcas Svastika"[1] — Essas três marcas ou sinais estão nos três lados do triângulo.

Rāghava-bhaṭṭa diz[2]: "Um sinal Svastika é feito pelo cruzamento de duas linhas retas indo em quatro direções diferentes." Nesta região do Fogo está Raṁ, a Bīja do Fogo.

---

1 – i.e., como uma cruz 卐 [A Svastika dos hindus é diferente da Svastika dos nazistas. Estes últimos se apropriaram do símbolo e o inverteram no sentido anti-horário para simbolizar a destruição do mundo.]

2– Na nota ao verso 23 do Capítulo I do Śāradā Tilaka.

Verso 20

Medite sobre Ele (o Fogo), assentado sobre um carneiro, com quatro braços, radiante como o Sol nascente. Em seu colo habita perpetuamente Rudra, que tem a coloração vermelhão puro. Ele (Rudra) é branco pelas cinzas com que está untado; de aspecto antigo e de três olhos, Suas mãos estão dispostas no gesto de concessão de bênçãos e de dissipação do medo[1]. Ele é o destruidor da criação.

Comentário

Em outro local, o Dhyāna de Vahni é assim: "Assentado sobre um carneiro, com um rosário de Rudrākṣa em uma das mãos, e a Śakti[2] na outra."

Como não há armas colocadas nas outras mãos, infere-se que as duas mãos restantes estejam nos gestos de concessão de bênçãos e de dissipação do medo; assim é como Ele é descrito em outros Dhyānas. Rudra deve aqui ser meditado como assentado sobre um touro.

"Ele é branco... untado" (Bhasmāliptāṅga-bhūṣabhahavarna-sita-vapuḥ) — As cinzas com as quais seu corpo está untado e os ornamentos que Ele está usando fazem-no parecer branco (embora seu tom verdadeiro seja vermelho).

---

1 – Ou seja, fazendo os mudrās Vara (bênção) e Abhaya (dissipação do medo), vide supra, pp. 20, 21.

2 – A arma de Vahni, ou do Fogo. Bhāskararāya diz que é a arma conhecida em Maharashtra como Śaṁṭi.

Verso 21

Aqui reside Lākinī, a benfeitora de todos. Ela tem quatro braços, corpo radiante, é escura[1] (de compleição), veste-se com roupas amarelas e está adornada com vários ornamentos, sendo exaltada pela bebida do néctar da imortalidade[2] (ambrosia). Meditando-se sobre este[3] Lótus do Umbigo[4], adquire-se o poder de destruir e criar (o mundo). Vāṇī[5], com toda a riqueza do conhecimento, habita eternamente no lótus de sua boca.

Comentário

"Adornada com vários ornamentos" (Vividha-viračanā-laṁkṛitā) — Aquela que está decorada com gemas e pérolas dispostas em variados e belos desenhos.

Cf. o Lākinī-dhyāna em outra fonte: "Que o excelente adorador medite sobre a Devī Lākinī, que é azul, tem três faces e três olhos (em cada face), aspecto feroz e dentes protuberantes[6]. Em sua mão direita, Ela segura o raio e a Śakti[7], e na esquerda faz os gestos[8] de dissipar o medo e conceder bênçãos. Ela está no pericarpo do lótus do umbigo, que possui dez pétalas. Ela aprecia carne (Māṁsāśī[9]) e seus seios são avermelhados com o sangue e a gordura que escorrem de sua boca."

---

1 – Śyāmā; veja acima, nota ao v. 11.
2 – Matta-cittā; veja acima, p. 44, nota 3.
3 – Etau; uma variante de leitura é evam, "desta forma".
4 – Nābhi-Padma.
5 – Isto é, a Deusa da Fala, Sarasvatī.
6 – Viśvanātha cita um Dhyāna no qual Ela é descrita como corcunda (Kubjīnī) e portando um bastão.
7 – A arma de Vahni (Fogo). Veja a nota 2, p. 50.
8 – Mudrā.
9 – Alguns leem Māṁsasthām = "Aquela que habita na carne."

Comentário Continuação

O lótus do umbigo é chamado Maṇipūra. O Gautamīya Tantra diz[1]: “Este lótus é chamado Maṇipūra porque é brilhante como uma gema.”[2]

Resumo dos Versos 19 a 21 – Continuação do Comentário

O Nābhi-padma (Lótus do Umbigo) tem a cor da nuvem carregada de chuva e possui dez pétalas; sobre cada uma dessas pétalas estão as dez letras: Ḍa, Ṇa, Ṭa, Ṭha, Ḍa, Dha, Ṇa, Pa, Pha, todas de uma cor azul brilhante, com o Bindu sobre cada uma delas.

No pericarpo deste Lótus está a região vermelha do Fogo, de forma triangular; e do lado de fora, sobre os três lados do triângulo, há três sinais de Svastika.

Dentro do triângulo está a Bīja do Fogo — "Raṁ". Ele (a Bīja do Fogo) é vermelho em cor e está assentado sobre um carneiro, tem quatro braços e segura nas mãos o Vajra (raio) e a arma Śakti, fazendo os gestos de Vara e Abhaya[3].

No colo da Bīja de Vahni está Rudra, de coloração avermelhada, assentado sobre um touro, que, no entanto, parece ser branco por conta das cinzas com as quais Ele se unta. Ele tem aparência antiga.

Sobre um lótus vermelho no pericarpo deste Lótus está a Śakti Lākinī. Ela é azul, tem três faces com três olhos em cada, quatro braços, e com suas mãos segura o Vajra e a arma Śakti, fazendo os gestos de dissipar o medo e conceder bênçãos. Ela tem dentes projetados e ferozes, gosta de comer arroz e dhal, cozidos e misturados com carne e sangue[4].

---

1 – Um Tantra Vaiṣṇava de grande autoridade. A citação é do capítulo 34 do mesmo.
2 – Mani-vad bhinnam. Bhinna aqui significa “distinto” ou “notável”, pois o Maṇipūra é a Região do Fogo. Veja também o Rudrayāmala, Cap. XXVII, v. 60.
3 – Vara e Abhaya — isto é, os Mudrās que dissipam o medo e concedem bênçãos.
4 – Khecarānna — isto é, carne misturada com arroz e dhal, como o Khecarānna (Khichri), Pilau, etc.

Maṇipūra Cakra

PLATE IV] Manipūraka [To face Page 370

Verso 22 (até o verso 27 Anāhata Cakra)

Acima disso, no coração, está o encantador Lótus[1], de cor brilhante como a flor Bandhūka[2], com doze letras começando com Ka, da cor do vermelhão, colocadas ali. Ele é conhecido por seu nome Anāhata, e é como a árvore celestial dos desejos[3], concedendo ainda mais do que o desejo do suplicante. A Região de Vāyu, bela e com seis ângulos[4], semelhante à cor da fumaça, está aqui.

Comentário

O Lótus Anāhata é descrito nos seis versos que começam com este. Este Lótus deve ser meditado no coração; o verbo dhyāyet está implícito. As doze letras que começam com Ka, isto é, as letras Ka até Tha, estão nas pétalas. "É conhecido por seu nome Anāhata" (Nāmnā'nāhata-saṁjñakam) — "Ele é assim chamado pelos Munis porque é aqui que o som de Śabdabrahman é ouvido, isto é, o som ou vibração que surge sem o choque de dois objetos entre si[5]."

"Árvore dos desejos"[6] — é a árvore celestial que concede tudo o que se deseja; como é semelhante à Kalpataru, ela concede mais do que o desejado.

"Região de Vāyu" (Vāyor-maṇḍalam) — No pericarpo deste Lótus encontra-se o Vāyu-maṇḍala.

---

1 – O Anāhata, ou Lótus do coração, sede do elemento ar, cujo signo é descrito como hexagonal, está aqui. Veja a Introdução.
2 – Pentapetes Phoenicea.
3 – Kalpa-taru. Śaṅkara diz que o Kalpa-taru, uma das árvores celestiais do céu de Indra, concede o que é pedido; mas esta [árvore] concede ainda mais, pois leva à Mokṣa.
4 – Ṣaṭkoṇa — isto é, triângulos entrelaçados. Veja a Prancha V. Veja também a Introdução e Rudrayāmala, Cap. XXVII, v. 64.
5 – Viśvanātha cita (p. 121, Vol. II, Tantrik Texts) o seguinte: "Dentro dele está o Vāna-Liṅga, resplandecente como dez mil sóis, também o Som que é Śabda-brahmamaya (cuja substância é Brahman), e é produzido sem causa (Ahetuka). Tal é o lótus Anāhata onde habita o Puruṣa (isto é, o Jīvātmā)." Quanto a Śabda-brahman, veja o comentário de Rāghavabhaṭṭa sobre Śāradā, Cap. I, v. 12.
6 – Surataru = Kalpa-taru.

Verso 23

Medite dentro dele na doce e excelente Pavana Bīja[1], cinzenta como uma massa de fumaça[2], com quatro braços, e assentada sobre uma antílope negra. E dentro dele também (medite) sobre a Morada da Misericórdia[3], o Senhor Imaculado que é resplandecente como o Sol[4], e cujas duas mãos[5] fazem os gestos que concedem bênçãos e dissipam os medos dos três mundos.

Comentário

Neste verso o Autor fala da presença da Vāyu Bīja no Anāhata Cakra.

Pavana Bīja (Pavanākṣara) — isto é, a Bīja Yaṁ.

"Cinza como uma massa de fumaça" (Dhūmāvalīdhūsara) — tem a cor acinzentada da fumaça por estar cercada por massas de vapor.

"Uma antílope negra", que é notada por sua agilidade, é o Vāhana (montaria) de Vāyu. Vāyu carrega sua arma, o Aṅkuśa[6], da mesma forma que Varuṇa carrega sua arma, o Pāśa[7].

---

1 – *I.e.*, Vāyu, cuja *Bīja* é "Yaṁ".
2 – Essa fumaça, diz Śaṅkara, emana do *Jīvātmā*, que está na forma de uma chama.
3 – Śaṅkara lê "oceano de misericórdia" (*Karuṇāvaridhi*).
4 – *Haṁsa*, o Sol — um nome também do Supremo. Cf. "*Hṛim, o Supremo Haṁsa habita no brilhante céu.*" Veja o *Haṁsavatī Ṛk* do *Ṛgveda* IV–40 (citado no *Mahānirvāṇa Tantra*, vv. 196, 197, Cap. V). *Haṁsa* vem de *Han* = *Gati*, ou movimento. É chamado *Āditya* porque está em movimento perpétuo (*Śayana*). *Haṁsa* é também a forma do *Antarātman*, veja o v. 31, *post.* Esse *Ṛk* também aparece no *Yajurveda*, X, 24, e no XII, 14, e em algumas das *Upaniṣads*.
5 – Isso mostra que a *Bīja* tem mãos e pés (Śaṅkara).
6 – *Goiva*.
7 – *Laço*.

Comentário Continuação

Em seguida, ele fala da presença de Īśa na Vāyu Bīja. Em toda parte, Śiva é descrito como tendo três olhos,[1] portanto Īśa também tem três olhos.

Em outro lugar é dito:

"Medite sobre Ele como usando um colar cravejado de joias e uma corrente de gemas ao redor do pescoço, e guizos nos dedos dos pés, e também vestido com trajes de seda."

Do mesmo modo, também foi dito sobre Ele:

"O Belo, possuidor da suave radiância de dez milhões de luas, e brilhando com o fulgor de seus cabelos emaranhados."

Īśa, portanto, deve ser concebido como vestido com trajes de seda, etc.

---

1 – O terceiro olho, situado na testa, na região da glândula pineal, é o Olho da Sabedoria (Jñānacakṣus).

Verso 24

Aqui habita Kākinī, cuja cor é amarela como um relâmpago[1] recente, exaltada e auspiciosa; possui três olhos e é a benfeitora de todos. Ela usa todos os tipos de ornamentos e, com suas quatro mãos, carrega o laço e o crânio, e faz o gesto da bênção e o sinal que dissipa o medo. Seu coração está suavizado pela bebida do néctar.

Comentário

Neste verso o Autor fala da presença da Śakti Kākinī. "Exaltada"[2] (Mattā) — isto é, Ela não está em um estado comum, mas em um humor alegre, excitado. "Com a bebida do néctar", etc. (Pūrṇa sudhā-rasārdra-hṛdayā) — Seu coração é suavizado pela benevolência causada pela bebida do néctar; ou pode ser interpretado que Seu coração é suavizado pela bem-aventurança suprema provocada pela bebida do excelente néctar que goteja do Sahasrāra. Seu coração se expande com a bem-aventurança suprema. Kākinī deve ser concebida como vestida com a pele de uma antílope negra. Compare-se o seguinte Dhyāna de Kākinī, onde Ela é assim descrita: "Se desejas que a prática do teu mantra seja... coroada com sucesso, medita na Śakti Kākinī, de rosto lunar, sempre-existente[3], vestindo a pele de uma antílope negra, adornada com todos os ornamentos."[4]

---

1 – Nava-taḍitpītā — isto é, onde há mais trovão que chuva, quando o relâmpago se mostra de forma muito vívida. Pītā é amarelo; Kākinī tem uma cor amarela brilhante.
2 – Śaṅkara oferece Unmattā ("enlouquecida" ou "exaltada") como equivalente de Mattā.
3 – Nityam. Se isso não for stuti (louvor), possivelmente a palavra é nityam, "sempre".
4 – Viśvanātha, em seu comentário sobre o Ṣaṭcakra, apresenta o seguinte Dhyāna de Kākinī: "Medita sobre Kākinī, cuja morada é na gordura (Medasaṁsthām), segurando em Suas mãos o Pāśa (laço), Śūla (tridente), Kapāla (crânio), Ḍamaru (tambor). Ela é amarela em cor, aprecia comer coalhada com arroz (Dadhyanna). Seu corpo belo está em uma postura levemente curvada (Svavayavanamitā). Seu coração é alegrado pela bebida de vinho de arroz (Vāruṇī)." O Saubhāgyaratnākara cita sete Dhyānas das sete Śaktis ou Yoginīs — Dākinī e outras — que mostram que cada uma delas tem sua morada em um dos sete Dhātus. A sétima Śakti, Yakṣiṇī, não é mencionada neste livro.

Verso 25

A Śakti, cujo corpo tenro é como dez milhões de relâmpagos, está no pericarpo deste lótus, na forma de um triângulo (Trikoṇa). Dentro do triângulo está o Śivaliṅga conhecido pelo nome de Vāna. Este Liṅga é como ouro reluzente, e em sua cabeça há uma abertura diminuta como a de uma gema. Ele é a esplêndida morada de Lakṣmī.

Comentário

Neste śloka é descrito o triângulo Trikoṇa, que está no pericarpo deste lótus.

"Śakti na forma de um triângulo" (Trikoṇābhidhā Śaktiḥ) — Por isso se entende que o ápice do triângulo está voltado para baixo.[1]

Este Trikoṇa está abaixo da Vāyu Bīja, como foi dito em outro lugar: "Em seu colo está Īśa. Abaixo dele, dentro do Trikoṇa, está o Vāna-liṅga."

"Em sua cabeça", etc. (Maulau sūkṣmavibheda-yuk maṇiḥ) — Trata-se de uma descrição do Vāna-liṅga. O orifício é o pequeno espaço dentro do Bindu, que está dentro da meia-lua colocada na cabeça do Liṅga.

Em outro lugar encontramos a seguinte descrição: "O Vāna-liṅga dentro do triângulo, ornado com joias de ouro — o Deus com a meia-lua sobre a cabeça; no centro há um excelente lótus vermelho."

---

1 – Como se trata de uma Trikoṇa Śakti, deve ter seu ápice voltado para baixo, como no caso da Yoni.

Comentário Continuação

O lótus vermelho dessa citação é aquele abaixo do pericarpo do lótus do coração; sua ponta está voltada para cima, e possui oito pétalas. É neste lótus que deve ser feita a adoração mental (Mānasapūjā).[1] Compare-se a seguinte passagem: “Dentro está o lótus vermelho de oito pétalas. Há também a árvore Kalpa e o assento do Iṣṭadeva sob um belo toldo (Candrātapa), rodeado por árvores carregadas de flores e frutos, e pássaros de canto doce. Ali, medita-se no Iṣṭadeva segundo o ritual do adorador.”[2]

“Orifício diminuto como...” — Aqui ele fala do Bindu, que é a cabeça do Vāna-liṅga. Assim como uma gema tem um orifício diminuto (para ser perfurada e enfiada), assim também tem este Liṅga.[3] Com isso se quer dizer que o Bindu está na cabeça do Śivaliṅga.

“A esplêndida morada de Lakṣmī.”[4] — Com isso se deve compreender a grande beleza do Liṅga, devida a uma torrente de desejo.[5]

---

1 – Isto não é um dos seis Cakras, mas um lótus conhecido como Ānandakanda, onde o Iṣṭadevatā é meditado. Ver Cap. V, v. 132, Mahānirvāṇa Tantra.
2 – Kalpa. Tattatkalpoktamārgataḥ. Isto é, no modo prescrito pela respectiva sampradāya do sādhaka.
3 – O Liṅga em si não é perfurado, mas contém o Bindu, que possui um espaço vazio (Śūnya) dentro de seu círculo.
4 – Isto é, aqui, beleza.
5 – Kāmodgama.

Verso 26

Aquele que medita neste Lótus do Coração torna-se (como) o Senhor da Fala, e (como) Īśvara, é capaz de proteger e destruir os mundos. Este Lótus é como a árvore celestial dos desejos[1], a morada e assento de Śarva[2]. Ele é embelezado pelo Haṁsa[3], que é como a chama constante e afilada de uma lamparina em um local sem vento.[4] Os filamentos que rodeiam e adornam seu pericarpo, iluminados pela região solar, encantam.

Comentário

Neste e no verso seguinte, ele fala dos benefícios obtidos ao meditar sobre o lótus do coração.

"Aquele que medita neste lótus do coração torna-se como o Senhor da Fala" — isto é, Bṛhaspati, o Guru dos Devas — e apto como Īśvara, o Criador, para proteger e destruir os mundos. Em resumo, torna-se o Criador, Protetor e Destruidor dos mundos.

Ele fala da presença do Jīvātmā, que é o Haṁsa[5], no pericarpo deste lótus. O Jīvātmā é como a chama de uma lamparina em um local sem vento, e embeleza o lótus (anilahīnadīpakalikā-haṁsena saṁśobhitam). O Haṁsa é o Jīvātmā. Ele também menciona a presença do Sūryamaṇḍala no pericarpo deste lótus.

---

1 – Surataru = Kalpataru.
2 – Mahādeva, Śiva.
3 – Aqui, o Jīvātmā.
4 – Veja a Introdução.
5 – Viśvanātha cita um verso no qual esse Haṁsa é referido como Puruṣa.

Comentário Continuação

"Os filamentos que rodeiam e adornam seu pericarpo, iluminados pela região solar, encantam" (Bhāṇormaṇḍala-maṇḍitāntara-lasat kiñjalka-śobādharam) — É embelezado pelos filamentos que circundam o pericarpo, sendo tingidos pelos raios do Sol. Os raios do Sol embelezam os filamentos, e não o espaço dentro do pericarpo. Os filamentos dos outros lótus não são assim tingidos, e isso é a característica distintiva deste Lótus. Pela expressão "o Maṇḍala de Sūrya (Bhānu)", o leitor deve entender que todos os filamentos no pericarpo são belos devido aos raios do Sol, e não apenas uma parte deles.

Por todo o pericarpo está espalhada a região de Vāyu. Acima dela está a Região de Sūrya; e acima destas, a Vāyu Bīja e o Trikoṇa, etc., devem ser meditadas. Isso é bem consistente. Na adoração mental, o mantra é "Mam — saudação à Região do Fogo com suas dez Kalās"[1], etc. De textos e mantras como esse, concluímos que as regiões de Vahni (Fogo), Arka (Sol) e Candra (Lua) são colocadas uma sobre a outra.

"Īśvara" — isto é, o Criador.

"Capaz de proteger e destruir o mundo" (Rakṣāvināśe kṣamaḥ) — isto é, Ele é quem protege e destrói. A ideia a ser transmitida por esses três atributos é que Ele passa a possuir o poder de criar, manter e destruir o Universo.[2]

---

1 – Kalā = Dígitos ou porções da Śakti.
2 – Devido à sua unificação com a substância de Brahman.

Verso 27

O mais eminente entre os Yogīs, ele é sempre mais querido do que o mais querido pelas mulheres[1]. Ele é supremamente sábio e cheio de feitos nobres. Seus sentidos estão completamente sob controle. Sua mente, em intensa concentração, está absorvida nos pensamentos do Brahman. Seu discurso inspirado flui como uma corrente de água (clara). Ele é como a Deidade que é o amado de Lakṣmī[2], e é capaz, à vontade, de entrar no corpo de outro.[3]

Comentário

"Mais querido do que o mais querido pelas mulheres" (Priyāt priyatamaḥ kāntākulasya) — isto é, porque ele é hábil em agradá-las.[4] "Seus sentidos estão completamente sob controle" (Jitendriyagaṇaḥ) — isto é, ele deve ser contado entre aqueles que subjugaram completamente seus sentidos.

"Sua mente... Brahman" (Dhyānāvadhānakṣamaḥ) — Dhyāna é Brahmacintana, e Avadhāna significa concentração constante e intensa da mente. O Yogī é capaz de ambos.

"Seu discurso inspirado flui como uma corrente de (clara) água" (Kāvāmbudhārāvaha) — O fluxo de sua fala é comparado ao fluxo contínuo de água, e é dele que ela flui.

"Ele é como a Deidade que é o amado de Lakṣmī" (Lakṣmīraṅgaṇadaivatāḥ) — Ele se torna como a Deidade que é o amado de Lakṣmī. Lakṣmī, a Deusa da Prosperidade, é a esposa de Viṣṇu. Essa palavra composta pode ter outro significado.

---

1 – Priyāt priyatamaḥ — mais amado do que aqueles que são queridos para elas.
2 – Segundo a leitura de Śaṅkara, Lakṣmī torna-se sua Deidade familiar — isto é, sua família é sempre próspera.
3 – Parāpure; vide post.
4 – Karmakuśalaḥ — "mais querido que seus maridos" (Śaṅkara).

Continuação do comentário final ao Verso 27

Isso pode significar: Alguém que desfrutou de toda a prosperidade (Lakṣmī) e toda boa fortuna (Raṅgaṇa) neste mundo e que segue o caminho da liberação (mokṣa). Por isso foi dito: "Iha bhuktvā varaṁ bhogān ante muktipadaṁ brajet" — “Tendo desfrutado neste mundo dos melhores prazeres, no fim vai para a morada da Liberação.”[1] "Corpo de outro" (Para-pura) — Ele é capaz, à vontade, de entrar na fortaleza do inimigo (Durgā), mesmo sendo guardada e de difícil acesso. Adquire siddhis (poderes yogicos) como invisibilidade, voo (Khecarī) e outras faculdades. Também pode referir-se à parakāyapraveśa (entrar no corpo de outro homem). [2]

Resumo dos Versos 22 a 27

O Lótus do Coração tem a cor da flor Bandhūka[3], e em suas doze pétalas estão as letras Ka até Ṭha (क (Ka), ख (Kha), ग (Ga), घ (Gha), ङ (ṅa), च (Ca), छ (Cha), ज (Ja), झ (Jha), ञ (Ña), ट (Ṭa), e ठ (Ṭha)), com o Bindu acima delas, todas da cor do vermelhão. Em seu pericarpo está o hexagonal[4] Vāyu-Maṇḍala, de cor esfumaçada, e acima dele está o Sūrya-Maṇḍala, com o Trikoṇa reluzente como dez milhões de relâmpagos em seu interior. Acima está a Vāyu Bīja, de tom enfumaçado, assentada sobre uma antílope negra, com quatro braços e portando o Aṅkuśa (gancho). No colo da Vāyu Bīja está o Īśa de três olhos. Como o Haṁsa (Haṁsābha), seus dois braços estão estendidos nos gestos de concessão de bênçãos e dissipação do medo. No pericarpo deste Lótus, assentada sobre um lótus vermelho, está a Śakti Kākinī. Ela tem quatro braços e carrega o laço (Pāśa), o crânio (Kapāla), e faz os gestos de Vara (bênção) e Abhaya (ausência de medo). Ela tem tom dourado, está vestida com trajes amarelos, e usa uma variedade de joias e um colar de ossos. Seu coração é suavizado pelo néctar. No centro do Trikoṇa está Śiva, na forma de um Vāna-Liṅga, com a lua crescente e o Bindu sobre sua cabeça. Ele tem a cor dourada.

---

1 – Iha bhuktvā varaṁ bhogān ante mukti-padam brajet.
2– O Siddhi pelo qual os Yogīs transferem-se para o corpo de outro, como se diz que Śaṅkarācārya teria feito. A última interpretação é preferível, pois tal pessoa não terá inimigos — ou, se os tiver, não buscará vencê-los à força.
3 – Pentapetes phoenicea.
4 – Veja a Introdução.

ANĀHATA

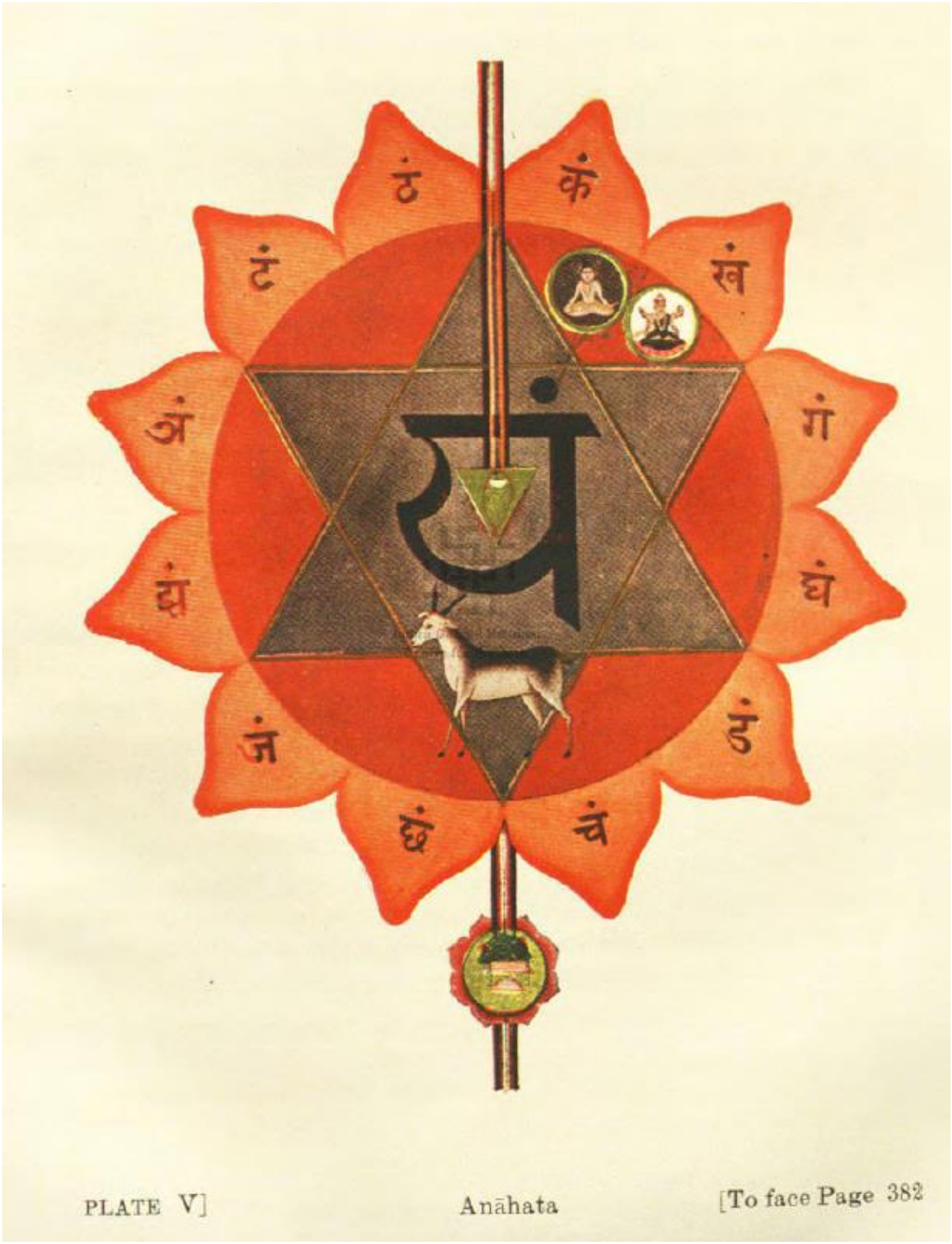


PLATE V] Anāhata [To face Page 382

Comentário Continuação

Ele aparenta júbilo (ānanda) com uma torrente de desejo (kāma-vṛṣṭi).[1] Abaixo dele está o Jīvātmā (जीवात्मा), como o Haṁsa (हंस). É como a chama firme e afilada de uma lamparina (dīpa-śikhā).[2] Abaixo do pericarpo (karṇikā) deste Lótus (Kamala) está o lótus vermelho (rakta-kamala) de oito pétalas (aṣṭa-dala), com a ponta voltada para cima (ūrdhva-mukha). É neste (lótus vermelho) que se encontram: a Árvore Kalpa (Kalpa-vṛkṣa), o altar cravejado de joias (ratna-vedikā), encimado por um dossel (chattra) e decorado com bandeiras (dhvaja) e ornamentos (alaṅkāra) semelhantes — esse é o local da adoração mental (mānasa-pūjā-sthāna).[3]

(Aqui termina a quarta seção)

---

1 – Kāmodgamollasita.
2 – Veja a Introdução.
3 – Veja Mahānirvāṇa Tantra, Cap. V, vv. 129, 130, p. 85, onde o mantra é dado.

Versos 28 e 29

Na garganta está o Lótus chamado Viśuddha, que é puro e de uma tonalidade púrpura esfumaçada. Todas as dezesseis vogais brilhantes em suas dezesseis pétalas, de cor carmesim, são claramente visíveis àquele cuja mente (Buddhi) está iluminada. No pericarpo deste lótus está a Região Etérea, de forma circular, e branca como a Lua cheia.[1]

Sobre um elefante branco como a neve está assentada a Bīja[2] **de Ambara**[3]**, que é branca em cor. De Seus quatro braços, dois seguram o laço**[4] **(Pāśa) e o gancho**[5] **(Aṅkuśa), e os outros dois fazem os gestos**[6] **de concessão de bênçãos (Varada) e dissipação do medo (Abhaya). Esses gestos aumentam Sua beleza.**

Em Seu colo[7] **habita para sempre a grande Deidade branca como a neve, de três olhos (Trinetra) e cinco rostos (Pañcavaktra), com dez braços graciosos (Daśabhuja), e vestida com a pele de tigre (Vyāghracarma). Seu corpo está unido ao daquela de Girijā**[8]**, e Ele é conhecido pelo nome que O designa: Sada-Śiva**[9]**.**

---

1 – Éter é o elemento deste Cakra; o signo (Maṇḍala) desse Tattva é um círculo (Vṛtta-rūpa). Ver Introdução.
2 – Manu = Mantra = (aqui) “Ham”.
3 – Ambara = a Região Etérea; a palavra também significa “veste” — “Vyomnivāsas” (Amarakośa). “Sobre um elefante da cor da neve está assentada Ambara, branca em cor em sua forma de Bīja”. O sânscrito é capaz de outro significado: “Sobre um elefante está assentada a Bīja cuja veste é branca”.
4 – Pāśa.
5 – Aṅkuśa.
6 – Mudrā; vide pp. 20, 21, ante.
7 – Do Nabho bīja ou “Ham”.
8 – “Nascida da montanha”, um título da Devī como filha do Rei das Montanhas (Himavat = Himālaya). A referência aqui é à forma andrógina Śiva-Śakti. Ver Comentário.
9 – Sadā = sempre. Śiva = o Benevolente. Ou seja, “Sempre-benevolente”.

Comentário Continuação

O Cakra Viśuddha é descrito em quatro versos que se iniciam com: “Porque pela visão do Haṁsa a Jīva atinge a pureza, este Padma (Lótus) é portanto chamado Viśuddha (puro), Etéreo, Grandioso e Excelente.”

“Na região da garganta está o Lótus chamado Viśuddha” — Puro (Amala, sem impureza) por razão de ser tejo-maya[1] (sua substância é tejas), e por isso livre de impureza. “Todas as vogais” (Svaraiḥ sarvaiḥ) — isto é, todas as vogais iniciando com A-kāra e terminando com Visarga [a (अ), ā (आ), i (इ), ī (ई), u (उ), ū (ऊ), ṛ (ऋ), ṝ (ॠ), ḷ (ऌ), ḹ (ॡ), e (ए), ai (ऐ), o (ओ), au (औ), aṃ (अं - anusvāra), e aḥ (अः - visarga).] — ao todo dezesseis em número. “Brilhando nas pétalas” (Dala-parilāsitaiḥ) — As vogais sendo dezesseis em número, o número de pétalas que este lótus possui é indicado implicitamente como também sendo dezesseis.

Em outro lugar isto foi claramente afirmado: “Acima dele (Anāhata) está o Lótus de dezesseis pétalas, de cor púrpura esfumaçada; suas pétalas carregam as dezesseis vogais, vermelhas em cor, com o Bindu acima delas. Seus filamentos são avermelhados, e ele é adornado pelo Vyoma-maṇḍala[2].” “Claramente visíveis” (Dīpitam) — Essas letras são iluminadas, por assim dizer, para a mente iluminada (Dīpta-buddhi). “Cuja mente (buddhi) está iluminada” refere-se à pessoa cuja buddhi, ou intelecto, tornou-se livre da impureza das ocupações mundanas como resultado da prática constante do Yoga.

“A Região Etérea circular em forma, e branca como a Lua cheia” (Pūrṇendu-prathita-tama-nabhomaṇḍalam vṛttarūpam) — A Região Etérea é circular em forma (Vṛttarūpa), e sua redondeza se assemelha à da Lua cheia, e como a Lua também é branca. A Śāradā diz: “Os sábios conhecem que os Maṇḍalas participam do brilho de seus elementos peculiares.”[3] Os Maṇḍalas têm a cor de seus respectivos elementos.

---

1 – O fogo purifica.
2 – O Círculo Etéreo.
3 – Isto é, cada Maṇḍala (isto é, quadrado, círculo, triângulo, etc.) assume as características do seu elemento. (Vide Śāradā-tilaka, I. 24)

Comentário Continuação

Os Devatās e os elementos: o éter é branco, portanto seu Maṇḍala também é branco. “No pericarpo deste lótus está a Região Etérea circular” (Nabho-maṇḍalam vṛtta-rūpaṁ) — No colo desta branca Ambara (ou Região Etérea) habita eternamente Sadāśiva, como é dito no segundo desses dois versos. “Sobre um elefante branco como a neve está assentado” (Hima-chchhāyā-nāgopari lasita-tanu) — Isto qualifica Ambara. Nāga aqui significa elefante, e não serpente. O Bhūtaśuddhi afirma claramente: “Dentro está o Bīja branco de Vyoma sobre um elefante branco como a neve.” Literalmente: “Seu corpo brilha sobre um elefante”, porque está assentado ali. “O Bīja de Ambara” (Tasya manoḥ) — Tasya manoḥ significa literalmente “Seu mantra”, que é o Bīja do Éter ou “Ham”.[1]

“Seus quatro braços (dois dos quais seguram o Pāśa (laço), o Aṅkuśa (anzol), e os outros dois estão nos gestos de conceder bênçãos e dissipar o medo), acrescentam à sua beleza” (Bhujaibhiḥ pāśa-bhītyaṅkuśa-vara-lasitaiḥ śobhitāṁgaśya) — O significado, em suma, é que em Suas mãos Ele carrega o pāśa e o aṅkuśa, e realiza os gestos de dissipar o medo e conceder bênçãos. “No colo de seu Bīja” (Tasya manoḥ anke) — Ele está aqui em sua forma de Bīja, na forma de Ham, que é o Ākāśa-Bīja. Isso mostra a presença do Bīja do Éter no pericarpo deste Lótus, e devemos meditar sobre ele conforme aqui descrito. “O Deva branco como a neve cujo corpo está unido (ou inseparável) daquele de Girijā” (Girijābhinna-deha) — Com isso entende-se o Deva Ardhanārīśvara[2]. O Deva Ardhanārīśvara é de cor dourada no lado esquerdo, e branco como a neve no lado direito. Ele habita no colo do Nabho-bīja. Ele é descrito como “o Deva Sadāśiva, vestido com vestes brancas. Metade de seu corpo sendo inseparável do de Girijā, ele é ao mesmo tempo prateado e dourado”.

---

1 – O Bīja de uma coisa é aquilo que está em sua essência.
2 – Hara-Gaurī-mūrti (Śaṅkara).

Comentário Continuação

Ele também é descrito como “dotado do dígito voltado para baixo (Kalā) da Lua, que constantemente verte néctar”.[1] O Nirvāṇa Tantra[2], ao tratar do Viśuddha Cakra, afirma: “Dentro do Yantra[3] está o Touro, e sobre ele um assento em forma de leão (Siṁhāsana).

Sobre este assento está a eterna Gaurī, e à Sua direita está Sadā-Śiva. Ele tem cinco rostos, e três olhos em cada um: seu corpo está coberto de cinzas, e Ele é como uma montanha de prata. O Deva está vestido com a pele de um tigre, e guirlandas de serpentes são Seus ornamentos.”

A eterna Gaurī (Sadā Gaurī) está lá como a metade do corpo de Śiva. Ela está no mesmo lugar mencionado como “a Gaurī, Mãe do Universo, que é a outra metade do corpo de Śiva”.

“Com dez belos braços” (Lalitā-daśa-bhuja) — O Autor aqui não disse quais armas o Deva carrega em suas mãos.

Em outro Dhyāna, Ele é descrito como portador do Śūla (tridente), do Ṭaṅka (machado de guerra), da Kṛpāṇa (espada), do Vajra (raio), do Dahana (fogo), do Nāgendra (rei das serpentes), da Ghaṇṭā (sino), do Ankuśa (anzol), do Pāśa (laço), e também realizando o gesto de dissipar o medo (Abhītikara).[4] Na meditação sobre Ele, portanto, deve-se concebê-Lo como portando esses instrumentos e substâncias e realizando esses gestos com Suas dez mãos.

Grande (Prasiddha, lit. “conhecido”) Ele é, bem conhecido por sua grandeza.

O restante pode ser facilmente compreendido.

---

1 – Esta é a Amā Kalā.

2 – Pātāla VIII. O texto traduzido está incorreto. Na edição de Rasikamohana Chattopādhyāya, lê-se: “Dentro do Yantra está o touro, cuja metade do corpo é a de um leão.” Isso é coerente com Ardhānārīśvara, pois o touro é o Vāhana (veículo) de Śiva, e o leão é o da Devī.

3 – Trata-se do Ṣaṭ-koṇa yantra.

4 – Este gesto também é chamado de Astra ou arma lançada, pois “lança” bênçãos sobre o Sādhaka.

Verso 30

Mais pura que o Oceano de Néctar é a Śakti Śākinī, que habita neste Lótus. Seu traje é amarelo, e em Suas quatro mãos de lótus Ela carrega o arco, a flecha, o laço (pāśa) e o anzol (aṅkuśa). Toda a região da Lua, sem a marca da lebre, está no pericarpo deste Lótus. Essa região é a porta da grande Liberação para aquele que deseja as riquezas do Yoga e cujos sentidos são puros e controlados.

Comentário

Aqui o Autor menciona a presença de Śākinī no pericarpo do Lótus de Viśuddha.

"Mais pura que o Oceano de Néctar" (Sudhāsindhoḥ Śuddhāḥ)[2] — O Oceano de Néctar é branco e fresco, e torna-se imortal. Śākinī, que é a forma da própria luz (jyotiḥ varūpā), é branca e isenta de calor.

No seguinte Dhyāna de Śākinī, Ela é descrita em detalhe: "Que o excelente sādhaka medite no lótus da garganta sobre a Devī Śākinī. Ela é a própria luz (jyotiḥ-svarūpā): cada um de seus cinco belos rostos brilha com três olhos."

---

1 – O "Homen na Lua", é uma marca que na Índia é chamada de lebre e no ocidente de homem.

2 – Sudhāsindhuḥ, segundo Śaṅkara, é Candra (a Lua). Ela é mais pura e mais branca do que o néctar que nela reside. A tradução aqui apresentada segue a construção de Śaṅkara e Viśvanātha, que leram Sudhāsindhoḥ no caso ablativo. Kālīcaraṇa, no entanto, ao lê-lo no caso possessivo, dá o significado: "pura como o oceano de néctar", que é o oceano mais interno dos sete oceanos, o qual circunda a ilha enjoyada (Manidvīpa).

Continuação comentário

Em suas mãos de lótus, Ela carrega o laço (pāśa), o anzol (aṅkuśa), o gesto do livro e o gesto do conhecimento (jñānamudrā[1]). Ela enlouquece (ou distrai) todos os seres ligados (paśus[2]) e tem sua morada no osso[3]. Ela aprecia alimentos lácteos e está relacionada ao néctar que Ela mesma bebeu. A expressão "Ela é a própria luz" na Dhyāna acima indica que Ela é branca, sendo a brancura uma característica da luz. As duas Dhyānas divergem quanto às armas que a Devī segura em suas mãos. Isso se deve às diferenças na natureza do objetivo (sādhya) do sādhaka[4].

A Devī está na região lunar (candra-maṇḍala), dentro do pericarpo. O Prema-yoga-tārāṅgiṇī afirma: "Aqui habita a Śakti Śākinī na região auspiciosa da Lua."

"In this Lotus" (kamale) — isto é, no pericarpo do cakra Viśuddha. "In this pericarp is the spotless region of the Moon, without the mark of a hare" (śaśāṅka-pariṇāhita) transmite a mesma ideia. As manchas na Lua são chamadas de "o sinal da lebre", "a mancha da Lua". Ela é comparada à Lua Imaculada (niṣkala-candra).

"A porta da grande libertação" (mahā-mokṣa-dvāra) — esta é uma qualificação do maṇḍala, a região lunar, sendo usada em louvor a essa região. Ela é a porta da libertação (mokṣa), da nirvāṇamukti, para aqueles que purificaram e dominaram seus sentidos, entre outras práticas; ao meditar nessa região dentro do caminho do Yoga, eles atingem a libertação (mukti).

"Quem deseja as riquezas do Yoga" (śriyam abhimataśīlasya) — śrī aqui significa "a riqueza do Yoga". Para aquele que, por sua própria natureza, deseja a riqueza do Yoga, esse é o portão da Liberação.

---

1 – Feita ao tocar o polegar com o indicador da mão direita e colocando sobre o coração.
2 – Ver Introdução de A. Avalon à obra Mahānirvāṇa Tantra.
3 – Isto é, Ela é a Devī do Asthi Dhātu (tecido ósseo).
4 – A natureza da dhyāna (meditação) varia de acordo com o objetivo que o sādhaka deseja com sua adoração. Ver Tantrarāja, Tāntrik Texts, Volumes VIII e XII.

Continuação comentário

Essa é, de forma clara, a explicação do significado de śuddhendriya, aquele cujos sentidos são puros e controlados.

No pericarpo deste Lótus está o Nabho-maṇḍala (região etérea); dentro desta última está o triângulo (trikoṇa); dentro do triângulo está o Candra-maṇḍala; e dentro dele está o Nabho-bīja[1]; e assim por diante. Cf.: “Pensa na lua cheia dentro do triângulo contido no pericarpo; ali pensa no Ākāśa nevado assentado sobre um elefante, e cujas vestes são brancas. Ali está o Deva Sadā-Śiva.” — “Cujas vestes são brancas” qualifica Ākāśa.

---

[1] O Bīja do Éter — *Ham*.

Verso 31

Aquele que alcançou o conhecimento completo do Ātmā (Brahman) torna-se, por meio da constante concentração de sua mente (Citta) neste Lótus, um grande Sábio[1], eloquente e sábio, e desfruta de uma paz mental ininterrupta[2]. Ele vê os três tempos[3] e torna-se benfeitor de todos, livre de doenças e tristezas, de vida longa e, como o Haṁsa, o destruidor dos perigos sem fim.

Comentário

Neste verso, ele fala dos benefícios obtidos ao se meditar no Viśuddha Cakra.

"Aquele que alcançou", etc. (Ātma-sampūrṇa-yoga)[4] — Aquele cujo conhecimento do Ātmā é completo pela realização do fato de que Ele é onipenetrante. Ātmā = Brahman.

De acordo com outra leitura (Ātta-sampūrṇa-yoga), o significado seria: "aquele que obteve a perfeição no Yoga". Por isso, o venerável Mestre[5] disse: "Aquele que alcançou o conhecimento completo do Ātmā repousa como as águas tranquilas das profundezas." O sādhaka que fixa sua Citta neste Lótus e, com isso, adquire o conhecimento pleno do Brahman, torna-se um conhecedor (jñānī — isto é, torna-se possuidor do conhecimento de todos os śāstras sem necessidade de instrução). Sua Citta torna-se pacífica; ele torna-se misericordioso com todos, sem esperar qualquer retorno. Ele é constante, gentil, estável, modesto, corajoso, misericordioso, autocontrolado, puro e afins, e livre da cobiça, malícia e orgulho.[6]

---

1 – Kavi.
2 – Śānta-cetāḥ. Śama, diz Śaṅkarācārya, está em Ātmānātmaviveka, como Antarindriya-nigraha — ou seja, subjugação dos sentidos internos.
3 – Passado, presente e futuro.
4 – A palavra Yoga é aqui usada como equivalente de Jñāna.
5 – Śrīmadācārya, isto é, Śaṅkarācārya.
6 – A parte entre aspas invertidas é da Bhagavad-Gītā, XVI, 2, 3.

Comentário Continuação

"Ele vê os três períodos" (Tri-kāla-darśī) — isto é, pelo conhecimento adquirido através do Yoga, ele vê tudo no passado, presente e futuro. Alguns dizem que isso significa que o Yogī viu o Ser (Ātmā), e, sendo todos os objetos do conhecimento nele contidos, eles tornam-se visíveis para ele.

"Livre de doenças e tristezas" (Rogaśokapramuktaḥ)[1] — isto é, ao alcançar siddhi em seu mantra, ele se torna livre de doenças e de vida longa, e, por razão de ter se libertado dos laços de Māyā, ele não sente tristeza.

"Como o Haṁsa, o destruidor de perigos sem fim" (Niravadhi-vipadāṃdhvāṃsa-haṃsa-prakāśaḥ) — Dos atos bons e maus surgem vários perigos (Vipat). O sādhaka torna-se como o Haṁsa, que é o Antarātmā que habita no pericarpo do Sahasrāra[2], pois ele pode destruir todos esses perigos, e nesse resultado abrir o portal da Liberação (Mokṣa). O Haṁsa é a forma do Antarātmā. O restante é claro.

Resumo do Viśuddha Cakra

Na base da garganta[3] está o Viśuddhā Cakra, com dezesseis pétalas de tonalidade púrpura esfumaçada. Seus filamentos são avermelhados, e as dezesseis vogais, que são vermelhas e têm o Bindu acima delas, estão nas pétalas. Em seu pericarpo está a região etérea (Nabho-maṇḍala), circular e branca. Dentro dela está o Chandra-maṇḍala, e acima dele está o Bīja "Ham". Este Bīja é branco e trajado de branco[4], sentado sobre um elefante, e possui quatro braços.

---

1 – Cf. Sarvarogahara-cakra em Śrī Yantra.
2 – Isto é, o Haṃsa está no lótus de doze pétalas abaixo do Sahasrāra. Śaṅkara e Viśvanātha chamam o Haṃsa de o Sol.
3 – Kaṇṭha-mūla.
4 – Isto é, revestido de espaço.

Comentário Continuação

Em suas quatro mãos, ele segura o Pāśa (laço) e o Ankuśa (aguilhão), e realiza o Vara-mudrā e o Abhaya-mudrā. Em seu colo está Sadā-Śiva, sentado sobre um grande assento de leão que repousa sobre o dorso de um touro. Ele está em sua forma de Ardhanārīśvara, e como tal, metade de seu corpo é da cor da neve, e a outra metade da cor do ouro. Ele tem cinco rostos e dez braços, e em suas mãos ele segura o Śūla (tridente), o Tāmka (machado de guerra), o Khaḍga (espada sacrificial), o Vajra (raio), Dahana[1], o Nāgendra (grande serpente), o Ghaṇṭā (sino), o Aṅkuśa (aguilhão), o Pāśa (laço), e realiza o Abhaya-mudrā. Ele veste a pele de um tigre, seu corpo inteiro é untado com cinzas, e ele traz uma guirlanda de serpentes ao redor do pescoço. O néctar que pinga da ponta voltada para baixo do dígito da Lua está em sua testa.

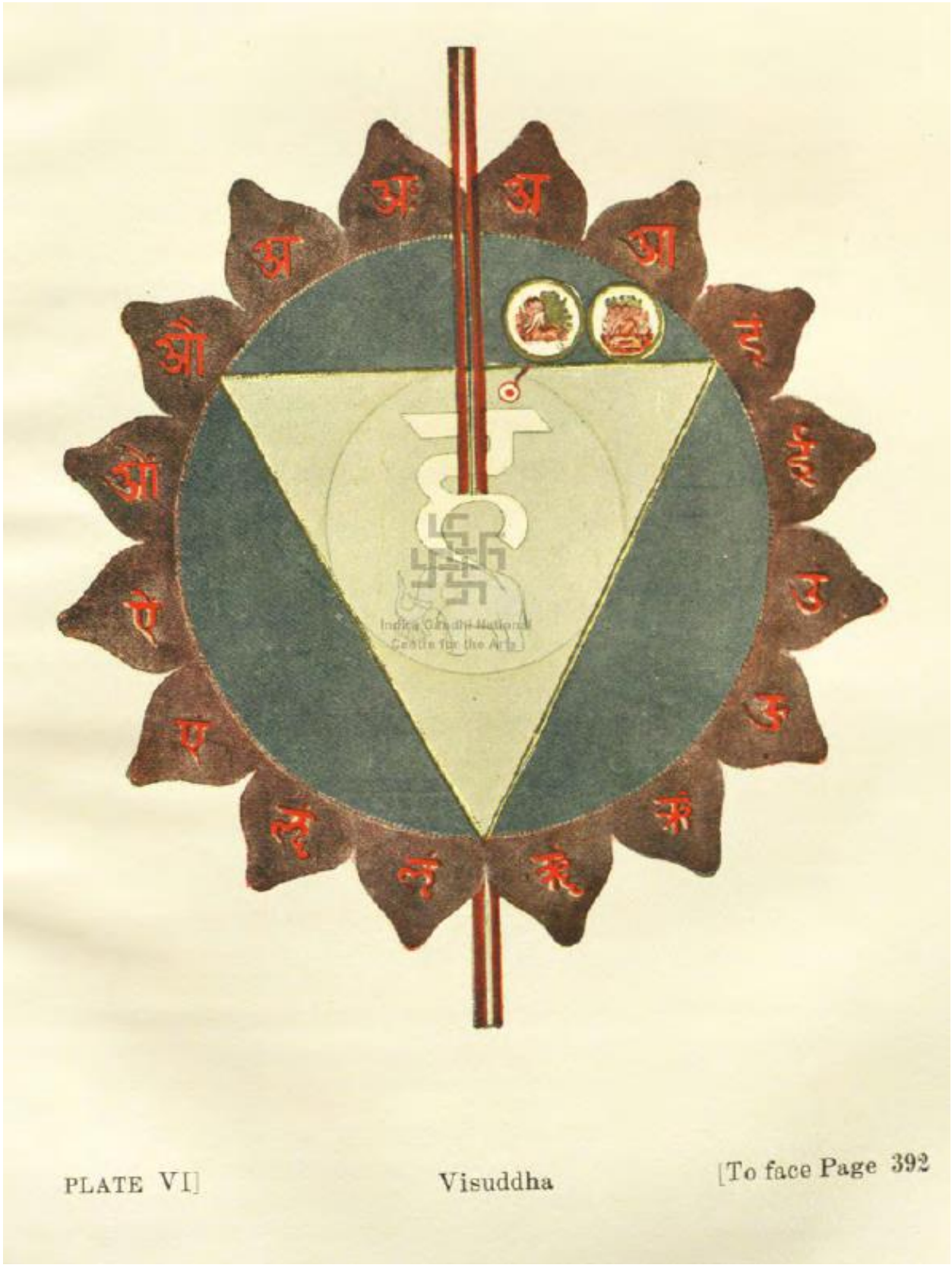
Dentro do pericarpo, e na Região Lunar, sentada sobre ossos, está a Śakti Śākinī, branca em cor, de quatro braços, cinco rostos e três olhos, vestida de amarelo, e carregando em sua mão um arco, uma flecha, um laço e um aguilhão.

---

1 – Agneya-astra.

NOTA DA TRADUTORA PARA O PORTUGUÊS - O Agneyāstra é um astra (arma divina) invocada por mantra que cria fogo sobrenatural devastador. Agneyāstra é uma forma de bīja-mantra ou yantra invocado para queimar obstáculos sutis. dahana é o poder ígneo usado no ritual interior ou exterior. O bīja do fogo é raṁ, mas pode haver variações no processo do astra mantra quando ele é mentalizado para produzir fogo quer interno e sutil ou mesmo externo e na forma grosseira para devastação.

VIŚUDDHA



Verso 31a[1]

O Yogī, com a mente constantemente fixada neste Lótus e com a respiração controlada por Kumbhaka[2], em sua ira[3] é capaz de mover os três mundos. Nem Brahmā, nem Viṣṇu, nem Hari-Hara[4], nem Sūrya[5], nem Gaṇapa[6] são capazes de controlar seu poder (ou resisti-lo).

Comentário

"Sua respiração controlada por Kumbhaka" (Atta-pavana) — Literalmente significa "aquele que reteve o ar dentro", o que é feito por Kumbhaka.

"Hari-Hara" — A forma Yugala (acoplada), consistindo na união de Viṣṇu e Śiva.

"Sūrya" (Kha-maṇi) — Esta palavra significa "a joia do céu", ou Sūrya.

(Aqui termina a quinta seção.)

---

1 – Este verso não foi levado em conta nem por Kālikārāma nem por Śaṅkara. Ele é dado por Bala-deva em seu texto, e seu comentário também é fornecido aqui. Encontra-se no Tripurāsāra-samucchaya, Capítulo V, śloka 26.
2 – Retenção da respiração no Prāṇāyāma é Kumbhaka.
3 – Isto é louvor (Stutivāda) de seus grandes poderes — ou seja, caso ele ficasse irado, poderia mover os três mundos.
4 – Ver comentário.
5 – Sol. Ver comentário.
6 – Gaṇeśa.

Verso 32 (até o verso 38 Ājñā Cakra)

O lótus chamado Ājñā[1] é como a lua (belamente branca). Em suas duas pétalas estão as letras Ha e Kṣa, que também são brancas e realçam sua beleza. Ele brilha com a glória da Dhyāna.[2] No seu interior está a Śakti Hākinī, cujos seis rostos são como tantas luas. Ela possui seis braços, em um dos quais segura um livro;[3] dois outros estão levantados nos gestos de afastar o medo e conceder bênçãos, e com os restantes ela segura um crânio, um pequeno tambor[4] e um rosário.[5] Sua mente é pura (śuddha-cittā).

Comentário

O autor agora descreve o Ājñā Cakra, entre as sobrancelhas, nos sete versos que se iniciam com este:

"Lótus chamado Ājñā" (ājñā-nāma). — "A Ājñā do Guru é comunicada aqui, por isso é chamada Ājñā." Aqui, entre as sobrancelhas, está a Ājñā (Comando), que é comunicada de cima; por isso, é chamada Ājñā. Este lótus, que é bem conhecido, está aqui.[6]

---

1 – Ājñā — comando. Ver Comentário. O Tantrāntara Tantra chama este Cakra de a casa de Śiva (Śivageha).
2 – O estado mental que é adquirido pela meditação (Dhyāna).
3 – Vidyāṁ mudrām dadhānā, i.e., ela está fazendo o gesto da Vidyā ou Pustaka Mudrā e aqueles de afastar o medo e conceder bênçãos. Não se trata de ela estar carregando um livro em sua mão. Ver post.
4 – Ḍamaru.
5 – Rosário com o qual se realiza a "Recitação" (japa) de mantras.
6 – É aqui que a Ājñā do Guru é comunicada (Gautamīya Tantra, citado por Viśvanātha). Ver Rudrayāmala, cap. XXVII, v. 68, que diz que a Ājñā do Guru é comunicada (Gurorajñeti).

Comentário Continuação

Este lótus está entre as sobrancelhas, como o seguinte trecho demonstra: “Subindo após penetrar a garganta e o palato, o lótus branco e auspicioso entre as sobrancelhas é alcançado por Kuṇḍalinī. Ele possui duas pétalas sobre as quais estão as letras Ha e Kṣa, e é o lugar da mente (Manas).”

As seguintes são as descrições do lótus: “Como a lua, belamente branca” (Hima-kara-sadṛśam). — Esta comparação com Candra (Himakara) pode também significar que este lótus é fresco como os raios lunares (sendo a lua o receptáculo de Amṛta, ou Néctar, cuja característica é a frieza), e que ele também é belamente branco.

Foi dito em “Īśvara-Kārtikeya-Saṁvāda”[1]: “O Ājñā Cakra está acima; é branco e tem duas pétalas; as letras Ha e Kṣa, multicoloridas em sua tonalidade, também aumentam sua beleza. É a sede da mente (Manas).”

“Duas pétalas” (Netra-patra) — As pétalas do lótus. “As letras Ha e Kṣa, que também são brancas” (Ha-kṣābhyām kalābhyām parilastāvapuḥ su-śubhram) — Essas duas letras são por sua própria natureza brancas, e por estarem sobre as pétalas brancas, a brancura delas é tornada ainda mais encantadora por este excesso de brancura. Essas letras são chamadas de Kalās por serem Bījas das Kalās.[2] “Brilha com a glória da Dhyāna” (Dhyāna-dhāma-prakāśam) — Ou seja, seu corpo brilha como o esplendor da Śakti da Dhyāna.

“Hākinī” — Ele fala então da presença da Śakti Hākinī aqui. A força do pronome Sā (Ela), em adição ao seu nome, indica que ela é a bem-conhecida Hākinī.

“Os gestos de afastar o medo e conceder bênçãos” (Mudrā) — Esta palavra representa ambas as Mudrās.[3] Ele deve ter haver seis armas em Suas mãos, pois Ela possui seis mãos.

---

1 – i.e., o Sammohana Tantra.
2 – Ou o significado pode ser que o Ājñā Cakra tem raios frios como os raios ambrosíacos da Lua e como a Lua belamente branca.
3 – Ver Introdução, Prapañcasāra Tantra, Vol. III, Tāntrik Texts, ed. A. Avalon.

Comentário Continuação

Há quem leia Vidyā e Mudrā como uma única palavra, Vidyā-mudrā, interpretando-a como Vyākhyāmudrā — o gesto que transmite o aprendizado ou o conhecimento — e descrevem-na como possuindo apenas quatro braços. Manuscritos diferentes apresentam leituras diferentes. Vários manuscritos tratam essas palavras como duas distintas. O leitor sábio deverá julgar por si mesmo.

Em um Dhyāna de outro local, Ela é assim descrita: "Medita sobre Ela, a divina Hākinī. Ela habita na medula[1] e é branca. Em Suas mãos estão o Ḍamaru, o rosário de Rudrākṣa, o crânio, a Vidyā (o símbolo do livro), a Mudrā (gesto de concessão de dádivas e de afastar o medo). Ela aprecia alimento cozido com Turmiṇī e regozija-se ao beber ambrosia. Ela está bem assentada sobre um lótus branco, e Sua mente exalta-se com a bebida do Rei dos Devas, colhida do oceano."

O restante é claro.

---

1 – Majjasthā. De acordo com outra leitura (cakrasthā), habita no cakra.

Verso 33

Dentro deste lótus habita a mente sutil (Manas[A]). Isso é bem conhecido. No interior da Yoni, no pericarpo, está Śiva, chamado Itara[1], em Sua forma fálica. Ele ali resplandece como uma cadeia de relâmpagos. A primeira Bīja dos Vedas[2], que é a morada da Śakti mais excelente, e que por seu brilho torna visível o Brahma-sūtra[3], também está presente. O Sādhaka, com mente firme, deve meditar sobre estes elementos conforme a ordem prescrita.

Comentário

Ele fala da presença do Manas neste lótus.

"Sutil" (Sūkṣma-rūpa) — O Manas está além do escopo dos sentidos; sendo assim, pode-se perguntar: qual é a prova de sua existência? A resposta é: ele é bem conhecido ou universalmente aceito (prasiddha) e transmitido desde o Anādipurusha, geração após geração, como algo realizado, e por isso é bem conhecido. A evidência dos śāstras, também, é que este Manas seleciona e rejeita.[4] Aqui está o lugar do Manas. A presença do Manas está acima da primeira Bīja dos Vedas, como se evidenciará pelo que está por vir.

"Forma fálica" (Liṅga-chihna-prakāśam) — Ele fala em seguida da presença do Śivaliṅga[5] na Yoni, que está dentro do pericarpo.

---

1 – "Im, Kālam tarati iti Itaraḥ" (Viśvanātha). Itara é aquilo que permite transpor o Kāla. "Im" — isto é, o mundo do vagar.
2 – Om.
3 – A Nāḍī Citriṇī.
4 – Saṅkalpavikalpātmaka. Este é o Manas inferior, e não aquele referido no comentário ao v. 40, post. Sobre as faculdades mentais, veja a introdução.
5 – Símbolo fálico de Śiva.
A – NOTA DA TRADUTORA: Na Evolução dos Mundos, Ājñā é um Cakra Mental, acima dos outros 5 (Terra, Fogo, Água, Ar, Éter). Ele está associado com a parte da Evolução dos Mundos correspondente a Manas, Ahaṁkara (ego), Buddhi e Cittā, ou seja, o Antaḥ Karaṇa (um conjunto das funções psíquicas sutis da mente.). Por isso ele é chamado de Cakra Mental e não é dotado de um Tanmātra específico como os outros 5 abaixo dele.

Comentário Continuação

O Itara-Śiva, que ali está, está em Sua forma fálica e dentro da Yoni. Dentro do triângulo no pericarpo habita o Itara-śiva-pada — isto é, o Śiva conhecido pelo nome de Itara. Esse Liṅga está em forma fálica e é branco. Conforme dito no Bhūta-śuddhi Tantra: "Dentro dele está o Liṅga Itara, cristalino e com três olhos." Este Liṅga se assemelha a contínuas faíscas de relâmpagos (vidyut-mālā-vilāsam). "Primeira Bīja dos Vedas" (Vedānām ādibījaṁ) — Ele então fala da presença do Praṇava[1] no pericarpo deste lótus. No pericarpo está também a primeira Bīja — isto é, o Praṇava[2].

"Que é a morada da mais excelente Śakti" (Paramakulapada) — Kula = Śakti, que aqui está em forma triangular. Parama significa "excelente", por causa de sua semelhança com a luz e substâncias luminosas semelhantes; e pada significa "lugar", isto é, o espaço triangular. Assim, essa Bīja — a saber, o Praṇava — que nós percebemos está dentro do triângulo. Isso está claramente declarado no seguinte texto: "Dentro do pericarpo, e colocado no triângulo, está o Ātmā, na forma do Praṇava, e sobre ele, como a chama de uma lamparina, está o encantador Nāda, e o Bindu, que é Makāra[3], e acima dele está a morada do Manas."

Agora, se o Paramakulapada[4] é o recipiente (Ādhāra) e, portanto, inseparável do Praṇava, como então é que ele é mencionado separadamente como um dos dezesseis Ādhāras referidos na seguinte passagem? Pois foi dito que: "Os dezesseis Ādhāras de difícil obtenção pelo Yogī são: Mūlādhāra, Svādhiṣṭhāna, Maṇipūra, Anāhata, Viśuddha, Ājñā-cakra, Bindu, Kalāpada, Nibhodhikā, Arddhendu, Nāda, Nāda-anta, Unmanī, Viṣṇu-vaktra, Dhruvamandala[5] e Śiva."

---

1 – Segundo Viśvanātha, este é um aṁśa (parte) do Nirguṇa Parā Śiva no Sahasrāra.
2 – Om.
3 – A letra Ma; isto é, Makāra-rūpa ou Ma antes da manifestação.
4 – Śaṅkara diz que Paramakula = Mūlādhāra Padma, e Paramakulapada = Aquele que tem sua morada no Mūlādhāra.
5 – Ver Śāradā Tilaka, Cap. V, 135; Cap. XII, v. 117 et seq.; Kulārṇava Tantra, Cap. IV, e Introdução.

Comentário Continuação

A resposta é que o segundo Kalāpada não está no Ājñā Cakra, mas sim no espaço vazio acima do Mahānāda, que será discutido mais adiante. Isso ficará claro ao tratar do tema do Mahānāda.

"Aquele que torna manifesto o Brahma-sūtra" (Brahma-sūtra-prabodha) — Brahma-sūtra = Citriṇī-nāḍī. Esta Nāḍī torna-se visível pelo brilho do Praṇava. No verso 3, essa Nāḍī foi descrita como "brilhante com o brilho do Praṇava".

O Sādhaka, com mente firme, deve meditar sobre todos estes — viz., Hākinī, Manas, Itara Liṅga e Praṇava — na ordem prescrita. Esta é diferente da ordem na qual são dispostos no texto pelo autor. Mas o arranjo das palavras segundo seu significado deve ser preferido à sua posição no texto. A ordem, conforme aqui apresentada, deve prevalecer. Assim, primeiro Hākinī no pericarpo; no triângulo acima, o Itara Liṅga; no triângulo acima dele, o Praṇava; e por fim, acima do próprio Praṇava, deve-se meditar sobre o Manas.

Verso 34

O excelente Sādhaka, cuja Ātmā não é nada além de meditação sobre este lótus, é capaz de entrar rapidamente no corpo[1] de outro à vontade, e torna-se o mais excelente entre os Munis, sendo onisciente e onividente. Ele se torna o benfeitor de todos, e versado em todos os Śāstras. Ele realiza sua unidade com o Brahman e adquire poderes excelentes e desconhecidos.[2] Pleno de fama e longevo, ele se torna para sempre o Criador, Destruidor e Preservador dos três mundos.

Comentário

Neste verso ele fala do bem que se obtém por meio da Dhyāna deste lótus.

"Mais excelente entre os Munis" (Munīndra) — Um Muni é aquele que é realizado em Dhyāna e Yoga[3] e em outras aquisições excelentes. O sufixo Indra significa "rei" ou "chefe", e é adicionado aos nomes para denotar excelência.

"Versado em todos os Śāstras" (Sarva-śāstrārthavettā) — Tal pessoa torna-se proficiente nos Śāstras e no conhecimento divino, e assim torna-se onividente (sarva-darśin) — ou seja, capaz de ver todas as coisas de todos os pontos de vista por ser possuidor de sabedoria e conhecimento que harmoniza com os Śāstras, condutas e costumes.

---

1 – Para-pura — também pode significar "a casa de outro". Cf. p. 379, ante.
2 – Siddhi.
3 – Dhyānayogādisampannaḥ — a palavra pode também significar "aquele que é adepto em Dhyāna-yoga e outras aquisições".

Comentário Continuação

"Ele realiza," etc. (Advaitācāra-vādī) — Ele sabe que este Universo e toda existência material são o Brahman, com base em afirmações do Śruti, como: "Os mundos são Seus Pāda (isto é, Aṁśas)"; "Tudo o que existe é o Brahman"[1]; "Eu sou o Deva, e nenhum outro; eu sou o próprio Brahman, e a tristeza não é minha parte[2]." Ele sabe que somente o Brahman é o Real (Sat), e tudo o mais é irreal (Asat), e que tudo resplandece pela luz do Brahman.[3] O homem que, por tal conhecimento, é capaz de realizar a identidade do indivíduo com o Espírito Supremo (Jīvātmā e Paramātmā)[4], e o prega, é um Advaitavādī. "Poderes excelentes e desconhecidos" (Paramāpūrva-siddhi) — isto é, poderes supremos e excelentes.

"Pleno de fama" (Prasiddha) — i.e., famoso por causa de sua excelência. "Ele se torna", etc. (So'pi kartā tribhuvana-bhāvane saṁhṛtau pālane ca) — Isto é Praśaṁsā-vāda[5]; ou pode significar que tal Sādhaka é absorvido no Supremo na dissolução do corpo, e assim se torna a fonte da Criação, Preservação e Destruição.

---

1 – Pādo'sya viśvā bhūtāni. Tadidaṁ sarvaṁ Brahma. A Chāndogya Upaniṣad lê (8.12.6), Pādo'sya sarvā bhūtāni, e (8.14.1), Sarvaṁ khalvidaṁ 2 – Brahma — que significam o mesmo.

3 – Aham devo na cānyo'smi Brahmaivāsmi na śokabhāk.
Brahmaivaikam sad-vastu tadanyad asat prapañcha-samudāyastu Brahma-bhāsatayā bhāsate.

4 – Jīvātma-paramātmanor aikyacintanam.

5 – i.e., Stuti-vāda, ou elogio; ou, como devemos dizer, complemento, que, embora real no sentido da presença de desejo de louvar aquilo que é de fato digno de louvor, ainda assim é irreal no que diz respeito ao fato de que esse desejo é ilusório.

Verso 35

Dentro do triângulo neste Cakra habita perpetuamente a combinação de letras[1] que forma o Praṇava. É o Ātmā interior como mente pura (Buddhi), e se assemelha a uma chama em seu esplendor. Acima dele está a meia-lua (forma crescente), e acima disso novamente está o Ma-kāra[2], brilhando em sua forma de Bindu. Acima disso está o Nāda, cujo testemunho iguala o de Balarāma[3] e difunde os raios da Lua.[3]

Comentário

O autor deseja falar sobre a presença do Praṇava no Ājñā Cakra e diz que, neste Cakra, e dentro do triângulo já mencionado, habita perpetuamente a combinação das letras a e u, que pelas regras do Sandhi formam a décima terceira vogal o. Esta combinação de letras é a Śuddha-buddhy-antar-ātmā — isto é, o Espírito mais íntimo manifestando-se como inteligência pura (Buddhi).

Pode-se perguntar se essa décima terceira vogal (*o*) por si só é *Śuddha-buddhy-antarātmā*. Para evitar essa dúvida, o autor qualifica dizendo: "acima está a meia-lua (*Nāda*) e o *Bindu*". É por meio da adição da meia-lua (*Nāda*) e do *Bindu* ao *o* que o *Praṇava* é formado.

Ele apresenta a seguir seus atributos: "Assemelha-se a uma chama em seu esplendor" (Pradīpabhājyotiḥ) — Mas como essa vogal o por si só pode ser Śuddha-buddhy-antarātmā? Ele, portanto, diz: "Acima dele está a meia-lua" (Tadūrdhve candrārdhāḥ).

---

1 – Isto é, *a* e *u*, que pelo *Sandhi* tornam-se *o*, e com o *anusvāra* (ṁ) formam o *Praṇava*, ou mantra *Om*.
2 – A letra *m* em seu ponto *Bindu*, na *Chandra-vindu*.
3 – Śaṅkara lê como *Jaladāhvala*, etc., e explica como "branco como a água". A última parte também pode significar "brancura sorridente igual à da Lua".

Comentário Continuação

"E acima disso, novamente, está o Ma-kāra, brilhando em sua forma de Bindu" (Tad-upari vilāsad-bindu-rūpī Ma-Kāraḥ) — Assim, mostra-se que, com a colocação da meia-lua e do Bindu[1] sobre a décima terceira vogal, o Praṇava está completamente formado.

"Acima disso está o Nāda" (Tadūrdhve nādo'sau) — i.e., acima do Praṇava está o Avāntara Nāda (Nāda final ou secundário), que rivaliza, por assim dizer, com a brancura de Baladeva e da Lua (Baladhavalasudhādhāra-santāna-hāsi). Com isso, ele quer dizer que é extremamente branco, excedendo em alvura tanto Baladeva quanto os raios da Lua.[2]

Alguns leem Tadādye nādo'sau (em lugar de Tadūrdhve nādo'sau) e interpretam como: "Abaixo do Bindu-rūpī Ma-kāra está o Nāda." Mas isso é incorreto. O texto diz: "Acima disso, novamente, está o Ma-kāra, brilhando em sua forma de Bindu," e há um Nāda abaixo disso; sendo assim, é inútil repetir que o Nāda está abaixo.

Além disso, esse Nāda está além do Nāda que forma parte do Praṇava, e faz parte da diferenciação (Bhedyamāna) do Para-bindu colocado acima do Praṇava. Contudo, se for necessário especificar os detalhes ao descrever o Praṇava especial (Viśiṣṭa-Praṇava), e se se perguntar: "Por que você afirma que um segundo Nāda é inadequado?", então a leitura Tadādye nādo'sau pode ser aceita.

Mas, lido desta forma, deve ser interpretado do seguinte modo: "Este Nāda, mostrado abaixo do Bindu-rūpī Ma-kāra, é o Bala-dhavala-sudhādhāra-santāna-hāsi (vide ante), e o Nāda mencionado primeiro também é assim descrito." Tal repetição está livre de erro pela autoridade do axioma: "Os grandes estão sujeitos a nenhuma limitação."

---

1 – Isto é, Anusvāra.
2 – Sudhādhāra-santāna — Viśvanātha diz que isso significa "uma multidão de luas".

Verso 36

Quando o Yogī fecha a casa que pende sem suporte[1], o conhecimento que ele adquiriu pelo serviço ao Parama-guru, e quando os Chetas[2], pela prática repetida, tornam-se dissolvidos neste local que é a morada da bem-aventurança ininterrupta, ele então vê, no meio e no espaço acima (o triângulo), faíscas de fogo brilhando distintamente.

Comentário

Tendo descrito o Praṇava, ele agora fala de sua união (com o Chetas), isto é, Praṇavayoga.

O Yogī deve fechar a casa (Puraṁ baddhvā) — i.e., ele deve, com a mente concentrada no ato, fechar a casa interior; ou, em outras palavras, deve fazer a Yoni-mudrā[3] conforme prescrito, e assim fechar eficazmente a casa interior. O uso da palavra Pur indica que a Yoni-mudrā é o que se quer dizer.

Então, quando seus Chetas, pela prática repetida (Abhyāsa) ou meditação sobre o Praṇava, tornam-se dissolvidos (Līna) neste local (o Ājñācakra), ele vê, no interior e no espaço acima do triângulo onde está o Praṇava, faíscas de Fogo[4] (Pāvana-suhṛdām kaṇān); ou, mais claramente, faíscas de luz semelhantes a centelhas de fogo aparecem diante de sua visão mental acima do triângulo sobre o qual repousa o Praṇava.

---

1 – Nirālamba-purī. Nirālamba (ver post) significa aquilo que não tem suporte — isto é, aquilo pelo qual a conexão da mente com o mundo foi removida e a realização do Infinito foi estabelecida. Ākāśamāṁsaḥ = cuja substância é o éter (ākāśa), segundo o Rāja-nighaṇṭu.
2 – Ver próxima página e introdução.
3 – i.e., fecha as vias da mente e a concentra dentro de si.
4 – Pāvana-suhṛd — "Aquele cuja amiga é o ar" = Fogo. Quando o vento sopra, o fogo se espalha.

Comentário Continuação

A Yoni-mudrā, na qual o Eu interior (Antaḥ-purī) é contido e separado do mundo externo — a região dos sentidos materiais — é o que permite que o Manas seja purificado e estabilizado. O Manas não pode ser purificado nem estabilizado a menos que esteja completamente separado da esfera material. Por isso, a mente (Manas) deve ser completamente separada por meio da Yoni-mudrā.

A Yoni-mudrā, que desliga o Manas do mundo externo, é assim definida: "Coloque o calcanhar esquerdo contra o ânus, e o calcanhar direito sobre o pé esquerdo, e sente-se ereto com o corpo, pescoço e cabeça em linha reta. Em seguida, com os lábios formando o bico[1] de um corvo, inspire o ar e encha com ele o abdômen. Depois[2], feche firmemente os ouvidos com os polegares, os olhos com os dedos indicadores, as narinas com os dedos médios, e a boca com os dedos restantes. Retenha[3] o ar dentro de si, e com os sentidos controlados, medite sobre o mantra que te faz realizar a unidade (Ekatvam) do Prāṇa e do Manas[4]. Este é o Yoga, o favorito dos Yogīs." Essa firmeza da mente é produzida pela retenção da respiração com a ajuda da Mudrā, como foi dito pelo Śruti: "A mente, sob a influência do Haṁsa[5], move-se de um lado para o outro, sobre diferentes objetos; ao reter o Haṁsa, a mente é contida." "Fecha a casa" (Puraṁ baddhvā) — Isso pode também significar a Khecarī Mudrā[6]. Esta última também produz estabilidade da mente. Como foi dito: "Assim como por isto o Citta vaga no Brahman (Kha),[7] e possui o som da palavra proferida, também vaga o Éter (Kha)[8], por isso é a Khecarī Mudrā honrada por todos os Siddhas."

---

1 – Isto é, pela Kākī-mudrā. O Śruti diz que, quando o Vāyu é aspirado por esta Mudrā e interrompido com Kumbhaka, obtém-se firmeza da mente.
2 – Estes e os versos seguintes aparecem no Śārada Tilaka, cap. XXV, vv. 45, 46. A primeira parte deste trecho descreve a Siddhāsana.
3 – Isto é, com Kumbhaka.
4 – Isto é, recitar o Haṁsa, ou Ajapāmantra (So-ham), ou respirar com Kumbhaka.
5 – O Jīvātmā manifestando-se como Prāṇa.
6 – Uma das Mudrās do Haṭha-yoga. Ver Introdução.
7 – Kha tem três significados — viz., éter, Brahman e o espaço entre as sobrancelhas (Ājñā). Brahmānanda, o comentador do Haṭha-yogapradīpikā, adota este último significado ao interpretar este verso (cap. III, v. 41), e em seu comentário ao v. 55 da Haṭha-yogapradīpikā dá o significado de Brahman.
8 – Literalmente língua.

Comentário Continuação

O Citta é Khecarī[1] quando, separado do Manas e isento de qualquer apego às coisas do mundo, torna-se Unmanī[2].

Como foi dito[3]: "O Yogī está unido com Unmanī; sem Unmanī não há Yogī." Nirālambā significa aquilo que não tem suporte — isto é, aquilo a partir do qual a conexão da mente com o mundo foi removida.

"O conhecimento que ele adquiriu pelo serviço ao seu Parama-guru" (Parama-guru-sevā-suviditām) — Parama é excelente no sentido de que ele atingiu excelência na prática do Yoga (por instruções) transmitida ao longo de uma linhagem de mestres espirituais (Gurus), e não é o resultado de mero estudo livresco.[4]

"Serviço ao Guru" — Tal conhecimento é obtido do Guru ao agradá-lo por meio de serviços pessoais (Sevā). Cf.: "Isso pode ser alcançado pelas instruções do Guru, e não por dez milhões de Śāstras." "A morada da bem-aventurança ininterrupta" (Su-sukha-sadana) — isto é, este é o lugar onde se desfruta de felicidade que nada pode interromper. Essa expressão qualifica o "lugar" (Iha-sthāne — isto é, o Ājñā-cakra).

"Faíscas de fogo brilhando distintamente" (Pāvana-suhṛdām pravilasitārūpān kaṇān) — Estas faíscas de fogo brilham nitidamente.

Em outro lugar está claramente declarado que o Praṇava é rodeado por centelhas de luz: "Acima está o Ātmā em forma de chama, auspicioso e na forma do Praṇava, de todos os lados cercado por centelhas de luz."

---

1 – O que se move pelo céu ou éter. É o Manas que priva o Citta da liberdade ao causar apego ao mundo. Estando separado do Manas, ele se move livremente no éter, seguindo seu próprio caminho.
2 – Unmanī é o estado onde, para cunhar um termo, o "Manassness" do Manas cessa. Ver nota ao v. 40. Ut = sem, e manī é de Manas.
3 – Isto vem do Jñānārṇava Tantra, cap. XXIV, v. 87.
4– O que é bem reconhecido como insuficiente nessas matérias.

Verso 37

Ele então vê a Luz[1] que está na forma de uma lâmpada flamejante. Ela é brilhante como o sol da manhã reluzente e resplandece entre o Céu e a Terra.[2] É aqui que o Bhagavān Se manifesta na plenitude de Sua potência.[3] Ele não conhece decadência, e testemunha tudo, e está aqui tal como está na região do Fogo, da Lua e do Sol.[4]

Comentário

Yogīs como esses veem outras visões além das faíscas de luz. Após verem as centelhas flamejantes, veem a luz.

"Então" (Tadanu) — i.e., depois de verem as faíscas mencionadas no śloka anterior.

Ele então descreve essa luz (Jyotiḥ).

"Resplandece entre o Céu e a Terra" (Gagana-dharaṇī-madhyamilitā) — Esse adjetivo composto qualifica Jyotiḥ ou Luz.

Gagana (céu) é o espaço celeste ou vazio acima da Śaṅkhinī Nāḍī (ver verso 40, post), e Dharaṇī (Terra) é o Dharāmaṇḍala no Mūlādhāra. Essa luz também se estende do Mūlādhāra ao Sahasrāra.

---

1 – Jyotiḥ.
2 – Ver Comentário, post.
3 – Pūrṇa-vibhava, que, no entanto, como Kālīcaraṇa aponta adiante, pode ser interpretado de várias formas. Segundo Viśvanātha, o segundo capítulo do Kaivalya-Kalikā Tantra contém um verso que diz que a presença do Brahman que tudo permeia é realizada por Sua ação, assim como percebemos a presença de Rāhu por sua ação sobre o Sol e a Lua.
4 – Isto é, o triângulo em Manipīṭha, dentro do triângulo A-ka-tha. Ver verso 4 do Padukāpañcaka.

Comentário Continuação

Ele agora fala da presença de Parama Śiva no Ājñā Cakra. “Está aqui” (Iha-sthāne) — i.e., no Ājñā Cakra; Parama Śiva está aqui, assim como no Sahasrāra. Bhagavān é Parama Śiva. “Manifesta-se” (Sākṣād bhavati) — i.e., Ele está aqui.[1] “Na plenitude de seu poder” (Pūrṇa-vibhava) — Esta expressão composta, que qualifica Bhagavān, é passível de várias interpretações. Pūrṇa-vibhava pode ser interpretado das seguintes formas:

(a) Pūrṇa pode significar “completo em Si mesmo”, e vibhava “poderes infinitos”, tais como o poder de criação, etc. Nesse caso, a expressão significaria: “Aquele que possui em Si tais poderes, que é o Criador, Destruidor e Sustentador absoluto do Universo.”

(b) Vibhava pode também significar “a criação diversificada e ilimitada”, e pūrṇa “tudo-penetrante”. Neste sentido, Pūrṇa-vibhava significaria: “Aquele de quem toda essa criação vastamente disseminada e sem fim emanou.” Cf.: “De onde todas essas coisas se originaram, e em quem tendo se originado vivem, para onde vão e em quem entram.” (Śruti).[2]

(c) Vibhava pode também significar “onipresença”, e Pūrṇa “tudo-penetrante”. Neste caso, significaria: “Aquele cuja presença onipresente permeia todas as coisas.”

(d) Pūrṇa pode ainda significar a qualidade daquele cuja vontade não é movida pelo resultado e que não está apegado a qualquer objeto. Pūrṇa-vibhava então significaria aquele que é possuidor dessa qualidade.[3]

Todas as coisas, exceto o Ātmā, perecem. A onipresença da região etérea (Ākāśa), etc., não é eterna.

---

1 – “Ele é visto aqui.”

2 – Taittirīya Upaniṣad, 3. I. I.

3 – Phalānupahita-viṣayitānāspadechchhākātvam — Aquele cuja vontade não é movida pelo resultado, e não está apegado a nenhum objeto; ou, em outras palavras, Aquele cujos caminhos nos são inatingíveis, sujeitos que somos às limitações (Māyā).

Comentário Continuação

O Nirvāṇa Tantra (cap. IX) fala detalhadamente da presença de Parama Śiva no Ājñā Cakra.

"Acima deste (isto é, do lótus de Viśuddha) está o Lótus do Conhecimento (Jñāna Lotus), que é muito difícil de alcançar; é a região[2] do sopro vital (Hamsaḥ), e tem duas pétalas." E ainda: "Dentro dele, na forma de Hamsaḥ, está o Bīja de Śambhu"; e novamente: "Assim é o Hamsaḥ na Maṇi-dvīpa[2], e em seu colo está Parama Śiva, com Siddha Kālī[3] à sua esquerda. Ela é o próprio Ser da Bem-aventurança Eterna." Por "colo" entende-se o espaço dentro dos Bindus que formam o Visarga ao final de Hamsaḥ[4].

Assim também foi dito na descrição do Sahasrāra: "Há dois Bindus que formam o Visarga imperecível.[5] No espaço interior está Parama Śiva." E como é no Sahasrāra, assim também é representado aqui.[6]

Devemos entender que estes dois, Śiva e Śakti, estão aqui em união (Bandhana), na forma do Para-bindu, como a letra Ma (Makārātmā[7]), e que estão circundados (Ācchādana) por Māyā. "Ela, a Eterna, permanece aqui (no Ājñā Cakra) na forma de um grão[8] (of gram), e cria os seres (Bhūtāni)." Aqui, Parama Śiva, assim como no Sahasrāra, habita na forma de um grão, e segundo o Utkalādimata[9], também cria.

---

1 – Pūrṇa-candrasya maṇḍalam — A mandala da lua cheia.
2 – A ilha de joias no oceano de ambrósia. O Rudrayāmala afirma que ela está no centro do oceano de néctar, além das miríades incontáveis de sistemas mundanos, e que lá se encontra a morada suprema de Śrīvidyā.
3 – Uma forma de Śakti.
4 – i.e., os dois pontos que formam a aspiração da respiração ao final de Hamsaḥ.
5 – Visarga imperecível — Visargarūpam avyayam.
6 – Isto é, o Para-bindu é representado no Ājñā pelo Bindu do Oṅkāra, que é seu Pratīka (símbolo).
7 – Bindu é o som nasal da letra Ma, que é uma consoante masculina. Aqui representa a Ma não manifestada.
8 – Cāṇakākāra-rūpiṇī. Ver Introdução.
9 – Aparentemente, uma escola de nome Utkalādi.

Comentário Continuação

"Assim como Ele está na região do Fogo, da Lua e do Sol" (Vahneḥ śaśimihirayoḥ maṇḍalamiva) — Como a presença de Bhagavān nestas regiões é bem conhecida, assim também Ele está aqui. Ou pode ser que o autor queira dizer que, assim como Ele, na forma de um grão de grão-de-bico, habita nas regiões do Fogo, da Lua e do Sol, no Sahasrāra, assim também habita aqui.

Descreveremos mais adiante o Arka, Indu e o Agni Maṇḍala no Sahasrāra. Na Pīṭha-pūjā, a adoração (Pūjā) de Paramātmā e Jñānātmā deve ser realizada nos Maṇḍalas do Sol (Arka), da Lua (Indu) e do Fogo (Agni). Por Paramātmā entende-se Parama Śiva, e por Jñānātmā, a Jñāna Śakti.

O Bindu deve ser meditado como sendo semelhante ao grão-de-bico, constituído pelo casal inseparável1 — a saber, Śiva e Śakti.

---

1 – O grão aqui referido é dividido em dois sob sua película externa.

Verso 38

Esta é a morada incomparável e deleitosa de Viṣṇu. O excelente Yogī, no momento da morte, alegremente coloca aqui seu sopro vital (Prāṇa),[1] e entra (após a morte) naquele Puruṣa Supremo, Eterno, Sem Nascimento, Primordial, o Deva que existia antes dos três mundos, e que é conhecido pelos ensinamentos do Vedānta.

Comentário

Ele agora fala sobre o bem que se obtém ao entregar o Prāṇa através do Yoga no Ājñā Cakra.

Este verso significa: O excelente Yogī (Yogīndra), no momento da morte (Prāṇa-nidhane), alegremente (Pramudita-manāḥ) deposita seu Prāṇa (Prāṇam samāropya) na morada de Viṣṇu, no Ājñā Cakra (Iha sthāne Viṣṇoḥ) — isto é, na morada de Bhagavān no Bindu já descrito — e então se desfaz do corpo e entra no Puruṣa Supremo.

"No momento da morte" (Prāṇa-nidhane) — i.e., no momento da aproximação da morte.

"Alegremente" (Pramudita-manāḥ) — De mente jubilosa, em fruição da união bem-aventurada com o Ātmā (Ātmānandena hṛṣṭa-cittatā).

"Viṣṇu" = Bhagavān = Parama Śiva (ver śloka anterior).

"Aqui" (Iha sthāne) — i.e., no Bindu no Ājñā Cakra, já mencionado acima.

"Coloca o Prāṇa aqui" (Iha sthāne prāṇam samāropya) — i.e., ele o deposita no Bindu já mencionado. Ele descreve o Puruṣa como Eterno.

---

1 – Compare Bhagavad-Gītā, cap. VIII, vv. 9 e 10, e o comentário de Śaṅkarācārya e Madhusūdana Sarasvatī sobre esses versos.

Comentário Continuação

"Eterno" (Nityam) — Indestrutível (Vināśarahitam). "Sem nascimento" (Aja) — Não nascido. "Primordial" (Purāṇa) — Ele é aquele conhecido como o Puruṣa[1] Purāṇa. "Deva" — Aquele cuja līlā (jogo divino) é Criação, Existência e Destruição. "Aquele que existia antes dos três mundos" (Tri-jagatām ādyam)[2] — Com isso, implica-se que Ele é a Causa de tudo, pois precedeu tudo. "Conhecido pelo Vedānta" (Vedānta-vidita)[3] — Vedāntas são textos sagrados que tratam da investigação acerca do Brahman. Ele é conhecido por um conhecimento (Jñāna) oriundo desses textos.

O modo como o Prāṇa é colocado (Prāṇāropaṇa-prakāra) no lugar de Viṣṇu é descrito a seguir: Sabendo que o momento da partida do Prāṇa está se aproximando, e alegre por estar prestes a ser absorvido no Brahman, o Yogī senta-se em Yogāsana e retém seu sopro com Kumbhaka. Em seguida, conduz o Jīvātmā, localizado no coração, ao Mūlādhāra, e ao contrair o ânus[4] e seguir os outros procedimentos prescritos, desperta a Kuṇḍalinī.

Ele então medita sobre o Nāda, semelhante a um relâmpago, bem-aventurado, semelhante a um fio, cuja substância é Kuṇḍalī (Kuṇḍalinī-mayī). Ele funde o Haṁsa (que é o Paramātmā na forma de Prāṇa[5]) ao Nāda, e o conduz junto com o Jīva através dos diversos Cakras, conforme as regras do Cakrabheda, até o Ājñā Cakra. Lá ele dissolve todos os elementos grosseiros no sutil, começando por Pṛthvī, na Kuṇḍalinī. Por fim, ele unifica Ela e o Jīvātmā com o *Bindu*, cuja substância é *Śiva* e *Śakti* (*Śiva-Śakti-mayī*); e, tendo realizado isso, ele perfura o *Brahma-randhra*, deixa o corpo e funde-se no *Brahman*.

---

1 – Segundo Śaṅkara, trata-se de um adjetivo, e significa: "Aquele que é a causa da Criação" e similares.
2 – Isto é, as três esferas: Bhūḥ, Bhuvaḥ, Svaḥ, a Vyāhṛti do Gāyatrī.
3 – Śaṅkara lê Vedānta-vihita e explica a expressão como significando: "Este é o ensinamento do Vedānta."
4 – Gudaṁ ākuncya — isto é, por Aśvinī Mudrā.
5 – Prāṇam upaśvāsaparamātmakam. Ver Jñānārṇava Tantra, cap. XXI, vv. 13–18.

Resumo do Ājñā Cakra – Versos 32 a 38

O Ājñā Cakra possui duas pétalas e é branco. As letras Ha e Kṣa, que são brancas[1], estão sobre as duas pétalas. A Śakti presidindo o Cakra, Hākinī, encontra-se no pericarpo. Ela é branca, possui seis rostos com três olhos cada, e seis braços, e está assentada sobre um lótus branco. Com Suas mãos, Ela exibe a Varada-mudrā e a Abhaya-mudrā[2], e segura um rosário de Rudrākṣa, um crânio humano, um pequeno tambor e um livro. Acima dEla, dentro de um Trikoṇa, está o Itara-liṅga, que é semelhante ao relâmpago, e acima disso novamente, dentro de outro Trikoṇa, está o Āntarātman (o Ātmā interior), luminoso como uma chama.

Em seus quatro lados, flutuando no ar, há faíscas ao redor de uma luz, a qual, por seu próprio brilho, torna-se visível entre o Mūla e a Brahma-randhra. Acima disso, novamente, está o Manas; e acima do Manas, na região da Lua, está o Haṁsaḥ, dentro do qual se encontra Parama Śiva com sua Śakti.

(Aqui termina a sexta seção)

[Vishvanātha,[3] no Comentário ao Ṣaṭcakra], fornece neste verso uma descrição, retirada do Svacchanda-saṅgraha, da região além do Ājñā — isto é, além do Samaṣṭi ou Ājñā cósmico/coletivo: “Dentro do Bindu há um espaço de cem milhões de Yojanas4 de extensão, e brilhando com o esplendor de dez milhões de sóis. Aqui está o Senhor do Estado além da Śānti (Śāntyatītā Īśvara), com cinco cabeças e dez braços, resplandecente como uma massa de relâmpagos. À sua esquerda está Śāntyatītā Manonmanī. Circundando-os estão Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā e Śānti. Cada uma dessas [Kalās] está adornada com uma lua e possui cinco cabeças e dez braços. Esta é a Tattva do Bindu.

---

1 – Karbura = branco, e também significa variegado.
2 – Veja pp. 335, 336, anteriores.
3 – A parte entre colchetes é minha nota. — A.A.
4 – Um Yojana tem mais de oito milhas.
5 – Veja, quanto às Kalās, a Introdução ao Vol. III, Tantrik Texts, ed. A. Avalon. Veja também a Introdução deste volume; e “Studies in the Mantrashāstra”, A. Avalon.

Comentário continuação (do texto adicional)

Acima do Bindu está o Ardhacandra, com as Kalās deste último — a saber: Jyotsnā, Jyotsnāvatī, Kānti, Supraḍhā, Vimalā.

Acima do Ardhacandra está Nibodhikā, com as Kalās desta última — Bandhatī, Bodhinī, Bodhā, Jñānabodhā, Tamopahā.

Acima de Nibodhikā está Nāda e suas cinco Kalās — Indhikā, Recikā, Ūrdhvagā, Trāsā e Paramā.

Sobre o lótus acima desta última está Īśvara, em uma extensão de cem milhões de Yojanas, e luminoso como dez mil luas. Ele tem cinco cabeças, e cada cabeça possui três olhos. Seus cabelos são embaraçados (jaṭā) e ele segura o tridente (śūla). Ele é aquele que ascende (Ūrdhvagāmī), e em Seu abraço (Utsaṅga) está a Kalā chamada Ūrdhvagāminī.

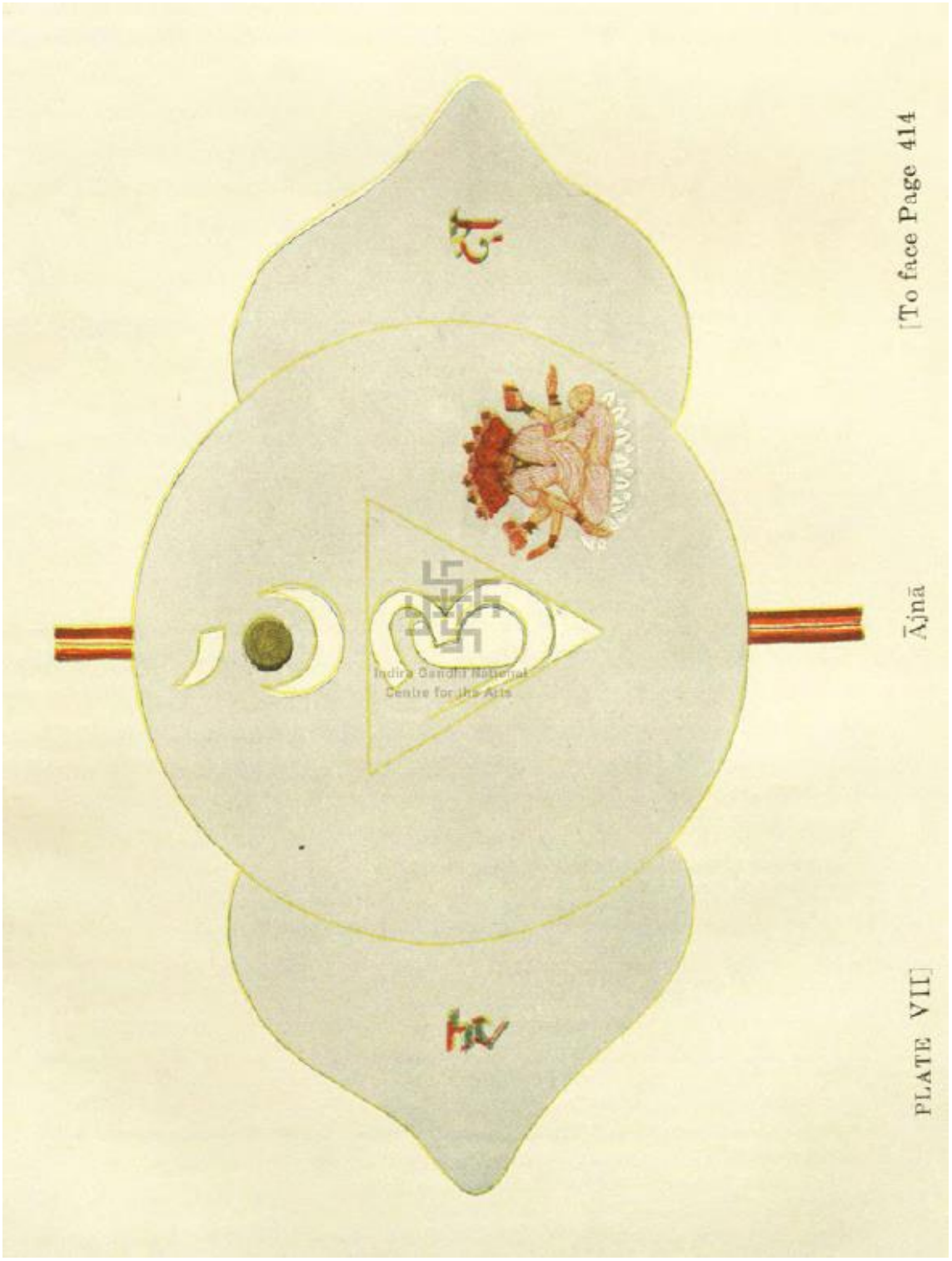


PLATE VII] Ājnā [To face Page 414

Verso 39

Quando as ações do Yogī são realizadas através do serviço aos Pés de Lótus de seu Guru e são boas em todos os aspectos, então ele verá acima (isto é, o Ājñā-cakra) a forma do Mahānāda e manterá para sempre na flor de lótus de sua mão o Siddhi da Fala[1]. O Mahānāda, que é o local da dissolução do Vāyu[2], é a metade de Śiva e, semelhante a um arado em forma[3], é sereno, concede bênçãos, dissipa o medo e manifesta a pura Inteligência (Buddhi)[4].

Comentário

Ele agora deseja descrever o corpo causal intermediário (Kāraṇāvāntara-śarīra)[5], situado acima do Ājñā-cakra e abaixo do Sahasrāra, e diz: Quando as ações do Yogī são realizadas através do serviço aos Pés de Lótus de seu Guru e são boas em todos os aspectos — ou seja, quando ele se sobressai por intensa concentração da mente na prática yoguica – ele então vê a imagem do Mahānāda acima (isto é, acima do Ājñā-cakra) e torna-se realizado na fala (Vāk-siddhi).

---

1 – Ou seja, todos os poderes da fala.
2 – Vāyoḥ laya-sthānam. Śaṅkara define isso dizendo: Etat sthānam vāyoḥ virāma-bhūtam — este é o lugar onde o Vāyu cessa de existir.
3 – Isto é, Śiva é Hakāra; e se a parte superior de Ha for removida, o restante da letra tem a forma de um arado indiano.
4 – Śuddha-buddhi-prakāśa.
5 – Kāraṇāvāntara-śarīra: Kāraṇa = causa; Āvāntara = secundário ou intermediário ou inclusivo; Śarīra = corpo. Corpo é assim chamado porque se desgasta e fenece. É derivado da raiz śrī, que significa "desvanecer-se". Kāraṇāvāntara-śarīra significaria então "o corpo causal intermediário do ponto de vista da Causa". A causa primária é a Grande Causa. Seus efeitos também são causas intermediárias daquilo que eles próprios produzem; portanto, há causas causais secundárias ou intermediárias. Tomando o Sakala Parameśvara como a primeira causa, Mahānāda é um de seus efeitos, e um Kāraṇāvāntara-śarīra com relação àquilo que ele produz e que o segue.

Comentário Continuação

"Actions in all respects good" (suśīla) — A boa inclinação para a prática de Yoga torna-se admirável por meio da forte e indivisa aplicação nela. Esse resultado é obtido através do serviço ao Guru.

O autor então qualifica Nāda e diz que ele é o lugar de dissolução de Vāyu (vāyoḥ laya-sthānam). A regra é: "as coisas se dissolvem naquilo de onde se originam". Assim, embora nas práticas de bhūta-śuddhi e outras tenha-se visto que Vāyu se dissolve em Sparśa-tattva[1], e este último em Vyoma[2], Vāyu também se dissolve em Nāda. Temos autoridade da Śruti (Revelação) para isso:

"Pṛthvī, a possuidora de Rasa (Rasa-vatī), originou-se de Ikāra.[3] De Ka-kāra, que é Rasa, emanaram as águas e os Tīrthas[4]; de Repha (Ra-kāra) originou-se o Vahni-tattva5; de Nāda nasceu Vāyu[6], que permeia toda a vida (Sarva-prāṇamaya). De Bindu[3] originou-se o Void[7], que é vazio de todas as coisas e é o recipiente do Som. E de todos esses[8] emanaram os vinte e cinco Tattvas, que são Guṇa-maya. Todo este Universo (Viśva), que é o ovo mundano de Brahmā, é pervadido por Kālikā."

---

1 – O "princípio do tato", também chamado de Tvak-tattva. Quanto à bhūta-śuddhi, veja o mesmo descrito na Introdução do autor ao Mahānirvāṇa Tantra.
2 – Vyoma = Éter.
3 – A Bīja Krīṁ está sendo aqui formada: Ka-kāra = Kālī; Ra-kāra = Brahmā como fogo; Ikāra = Mahāmāyā. O Anusvāra ou Candra-bindu (ṁ) é dividido em dois — Vīra, Nāda, que é Viśvamātā, ou Mãe do Universo; e Bindu, que é Duḥkha-hara, ou aquele que remove a dor (Bijakośa).
4 – Lugares de peregrinação onde os devotos se banham. Também significa águas sagradas.
5 – Fogo.
6 – Ar.
7 – Gagana ou Éter.
8 – Isso é, da Krīṁ, composta por Ka + Ra + I + Ṅ.

Comentário Continuação

Devemos, portanto, compreender em nossa mente que, no momento em que as letras do Kālī-mantra[1] se fundem naquilo que é sutil, o Vāyu é absorvido no Nāda.

"Metade de Śiva" (Śivārdha) — Com isso, entende-se que aqui Śiva está na forma de Ardha-nārīśvara. A metade é Śakti, que é Nāda.

"Semelhante a um arado" (Sirākāra) — A palavra Sirā é grafada aqui com i breve, e no Amara-kośa é escrita com ī longa; mas é claramente a mesma palavra, pois começa com um s dental.

Cf. "Acima está o Mahānāda, em forma semelhante a um arado, e lustroso" (Īśvara-kārtikeya-saṁvāda)[2].

Se o texto for lido como "Śiva-kāra" em vez de Sirākāra, então o significado seria que o Nāda é Śiva-Śaktimaya[3].

Cf. Prayoga-sāra: "Aquela Śakti que tende em direção ao assento da Liberação[4]" é chamada male (Puṁrūpā — isto é, Bindu), quando, ativada pelo Nāda, Ela se volta para Śiva[5] (Śivonmukhī). Portanto, Rāghava-Bhaṭṭa afirmou que: "Nāda e Bindu são as condições sob as quais Ela cria."[6]

---

1 – Krīṁ.
2 – I.e., Sammohana Tantra. Ed. R. M. Chattopādhyāya.
3 – Ou seja, sua substância é Śiva e Śakti.
4 – Nirāmaya-pada-unmukhī — "Aquela que está voltada ao lugar da Liberação"; isto é, Śakti no estado supremo.
5 – Tendendo para, voltada a, ou com o rosto erguido para Śiva, isso indica a tendência à criação. Isto é, o primeiro estado é Cit. Nāda é a relação Mithah-samavāya de Śakti com Bindu. O estabelecimento dessa relação a desperta para voltar-se a Śiva com o propósito da criação, aparecendo então como o masculino (Puṁs), ou Bindu.
6 – "Tasyā eva śakter nādabindu sṛṣṭyupayogyarūpau" (Upayoga = capacidade ou aptidão para criação).

Comentário Continuação

Disse-se em outro lugar: “Ela é eterna[1], existindo como Cit (Cinmātrā)[2]; quando, ao se aproximar da Luz, Ela deseja a mudança, torna-se densa (Ghanī-bhūyā) e Bindu.”

Assim, nas palavras do venerável (Śrīmat) Ācārya[3]: “Nāda torna-se denso e o Bindu.”

Agora, considerando todos esses pontos, a conclusão é que Śakti manifesta-se como Nāda-bindu, como o ouro nos brincos feitos de ouro[4].

Nāda e Bindu, novamente, são um só — essa é a dedução.

---

1 – De acordo com outra leitura, essa parte significaria: “Ela que é o Tattva.”
2 – Ela está ali, existindo como Cit, com quem está completamente unida. Ela “mede Cit” — isto é, coexiste com e como Cit, e também é atividade formativa. A tradução acima é do texto, mas o verso já foi citado em outro lugar como se fosse Cinmātrā-jyotiṣāḥ, e não Cinmātrā jyotiṣāḥ, caso em que a tradução seria: “Ela que, ao se aproximar de Jyotis, que é mera consciência, desejosa de mudança, torna-se densa e assume a forma de Bindu.”
3 – Śaṅkarācārya.
4 – Isto é, ambos são ouro na forma de um brinco de ouro. Cf. Chāndogya Upaniṣad, 6.1.4: “Ó Gentil, de apenas um torrão de barro todas as coisas feitas de barro são conhecidas. A variação está nos nomes atribuídos a elas ao serem faladas. O barro apenas é real.”

Verso 40

Acima de todos estes, no espaço vazio[1] onde reside a Śaṅkhinī-nāḍī, e abaixo do Visarga, está o Lótus de mil pétalas[2]. Este Lótus, mais lustroso e mais branco que a lua cheia, tem sua cabeça voltada para baixo. Ele encanta. Seus filamentos agrupados são tingidos com a cor do Sol nascente. Seu corpo é luminoso com as letras começando por A, e é a bem-aventurança absoluta[3].

Comentário

O Ācārya ordena que os Sādhakas que desejam praticar o Samādhi Yoga "devem, antes de tal tempo, com toda consideração e esforço, dissolver todas as coisas em sua ordem, do grosseiro ao sutil, no Cidātman[4]."

Todas as coisas, tanto grosseiras quanto sutis, que compõem a criação, devem primeiro ser meditadas. Como o conhecimento delas é necessário, elas são aqui descritas em detalhe. Os cinco elementos grosseiros — Pṛthvī[5] e os demais — são considerados como estando nos cinco Cakras, do Mūlādhāra até o Viśuddha.

No Bhūmaṇḍala[6], no Mūlādhāra, estão os seguintes — viz.: os pés, o sentido do olfato e o Gandha-tattva[7], pois este é o seu lugar. No Jala-maṇḍala[8], de forma semelhante, estão as mãos, o sentido do paladar e o *Rasa-tattva*[9].

---

1 – Este local é chamado de Éter Supremo (Parama-vyoma) no Svacchanda-saṅgraha, citado por Viśvanātha. Parama-vyoma é o nome dado nos textos do Pañcarātra ao Céu mais elevado ou Vaikuṇṭha. Cf. Ahirbudhnya-saṁhitā, 49.
2 – O Sahasrāra é chamado de Akula, segundo o Svacchanda-saṅgraha, citado por Viśvanātha.
3 – Kevalānanda-rūpam, ou seja, a Bem-aventurança de Brahman.
4 – O Ātman considerado como Cit.
5 – Terra, Água, Fogo, Ar, Éter.
6 – Região do elemento Terra, ou Cakra Mūlādhāra.
7 – Princípio do olfato ou Tanmātra.
8 – Svādhishṭhāna, que é a região da Água (Jala).
9 – Princípio do paladar.

Comentário Continuação

No Vahni-maṇḍala[1] estão o ânus, o sentido da visão e o Rūpa-tattva[2]. No Vāyu-maṇḍala[3], os órgãos genitais, o sentido do tato e o Sparśa-tattva[4]. No Nabho-maṇḍala[5] estão a fala, o sentido da audição e o Śabda-tattva[6]. Estes constituem quinze tattvas. Adicionando estes quinze à Pṛthvī e demais, temos vinte tattvas grosseiros.

Prosseguimos agora com as formas sutis. No Ājñā-cakra, fala-se do Manas sutil. Outros autores mencionam, como no Kankālamālinī Tantra (Cap. II), ao tratar do Ājñā-cakra: "Brilha constantemente aqui o excelente Manas, embelezado pela presença da Śakti Hākinī. Ela é resplandecente, e possui Buddhi[7], Prakṛti[8] e Ahaṅkāra[9] como adorno."

A partir disso, a presença das três formas sutis — Buddhi, Prakṛti e Ahaṅkāra — neste local torna-se evidente. Devemos, contudo, saber que Ahaṅkāra não está colocada no mesmo local indicado na citação acima. Vimos que, do Mūlādhāra para cima, o que é gerado está abaixo do gerador; aquilo que é dissolvido está abaixo daquilo em que se dissolve; e sabemos também que o Śābdakrama é mais forte que o Pāṭhakrama[10]. Devemos lembrar que Vyoma se dissolve em Ahaṅkāra, e, portanto, este último está logo acima de Vyoma. Cf. "Em Ahaṅkāra, Vyoma com som deve ser dissolvido, e Ahaṅkāra novamente em Mahat." Ahaṅkāra, sendo o lugar da dissolução, aparece primeiro acima de Vyoma, e acima dela estão Buddhi e Prakṛti.

---

1 – Maṇipūra, que é a região do Fogo (Vahni).
2 – Princípio da visão.
3 – Anāhata, que é a região do Ar (Vāyu).
4 – Princípio do tato.
5 – Viśuddha, que é a região do Éter (Nabhas).
6 – Princípio do som.
7 – Cf. nota seguinte.
8 – Cf. Introdução e Comentário adiante.
9 – Egoísmo — autoconsciência.
10 – Isto é, a ordem real das coisas conforme geradas, em contraste com a ordem em que são enunciadas.

Comentário Continuação

O Śāradā-tilaka (I.17, 18) fala de sua conexão como Janya (efeito, gerado) e Janaka (causa, gerador): “Do não-manifesto (Avyakta), Mūla-bhūta, Paravastu[1], quando ocorre a Vikṛti, origina-se o Mahat-tattva[1], que consiste nos Guṇas e no Antaḥkaraṇa. Deste Mahat-tattva, origina-se o Ahaṅkāra, que é de três tipos, de acordo com sua fonte de geração[2].”

Por Vikṛti, que significa “mudança”, entende-se aqui o reflexo ou imagem (Prativimba[3]) do Paravastu, e como tal reflexo, é Vikṛti; mas sendo também a Prakṛti do Mahat-tattva, etc., é também chamada Prakṛti[4].

---

1 – Mahat-tattva é uma Vikṛti de Prakṛti. O Mūla-bhūta avyakta (raiz não-manifesta) corresponde à Mūlaprakṛti sāṅkhya. Aqui, como afirma Rāghava Bhaṭṭa, Tattva-sṛṣṭi é indicada (Comentário ao Śāradā, I.17–18) e ele interpreta (cap. I, v.17–18) assim: “O não-manifesto Mūla-bhūta Paravastu pode significar ou o Bindu ou o Śabda-Brahman. Por Vikṛti entende-se prontidão ou propensão à criação (Sṛṣṭy-upayukta). Deste Bindu ou Śabda-Brahman emana o Mahat-tattva, por meio do qual se entende o Padārtha-Mahat — que é conhecido como o princípio Buddhi no sistema Śaiva. Este Mahat ou Buddhi-tattva consiste nos três Guṇas — Sattva, Rajas e Tamas. Inclui Manas, Buddhi, Ahaṅkāra e Citta. Esses quatro formam o produto (Kārya) dos Guṇas; a causa (Kāraṇa), e a causa como inerência (Upacāra) no efeito (Kārya). Após citar as palavras de Īśāna-Śiva, Rāghava observa que Vāmakeśvara Tantra afirma que do não-manifesto Śabda-Brahman origina-se o Buddhi-tattva, onde o Sattva Guṇa se manifesta. Ele então distingue, segundo a visão Sāṁkhya, os estados de equilíbrio dos Guṇas: – Sattva = Prakāśa (clareza), – Rajas = atividade, – Tamas = inércia. Esta é a visão do equilíbrio dos Guṇas, e a partir de seu distúrbio surge o Mahat. Este Mahat consiste no equilíbrio dos Guṇas e é a causa dos Antaḥkaraṇas. Por Guṇas, nesta visão, compreendem-se os cinco Tanmātras: Śabda, Sparśa, etc. De acordo com esta visão, de Prakṛti vem Mahat, e deste último, Ahaṅkāra. Rāghava, portanto, mostra os diferentes modos em que o texto do Śāradā pode ser interpretado pelas escolas Śākta, Śaiva e Sāṁkhya, conforme suas respectivas perspectivas.

2 – Sṛṣṭi-bheda — isto é, um Ahaṅkāra é resultado da predominância de Sattva, outro de Rajas e um terceiro de Tamas.

3 – Isto é, no sentido de produto. No Śaiva-śākta-darśana, a Mūla-prakṛti é ela mesma produto do Śiva-śakti-tattva, pois o Ser torna-se objeto de si mesmo.

4 – Isto é, considerada do ponto de vista do Paravastu, ela é efeito; mas, considerada em relação àquilo que produz, é causa.

Comentário Continuação

Cf. "Prakṛti é a Paramā, a (Suprema) Śakti, e Vikṛti é o produto dela[1]. Já foi mostrado anteriormente que a Prakṛti do Parabrahman é apenas outro aspecto d'Ele (pratibimbasvarūpiṇī). Segundo o Śāradā-tilaka, o mahat-tattva é o mesmo que buddhi[2]. Īśāna-Śiva diz: "A Prakṛti objetiva[3], que é evoluída por Śakti, quando associada ao sattva-guṇa, é chamada buddhi-tattva. É essa Buddhi que é mencionada como mahat no Sāṅkhya." O mahat-tattva consiste nos guṇas e no antaḥkaraṇa. Os guṇas são sattva, rajas e tamas. O Śāradā-tilaka diz: "Antaḥkaraṇa é o manas, buddhi, ahaṅkāra e citta, do ātmā[4]. Todos esses estão compreendidos no termo mahat-tattva."

Agora, pode-se levantar uma questão — a saber, se manas está dentro do mahat-tattva, o que dizer do que foi afirmado no verso 33, onde manas foi mencionado como tendo uma existência independente? A resposta é que manas é o produto do ahaṅkāra, e Rāghava-Bhaṭṭa cita um texto que diz: "Dentre os muitos manas, este é aquele que seleciona e rejeita (sa-saṅkalpa-vikalpaka[5]), sendo conhecido como produto do tejas."[6] Assim, como manas e outros tattvas no Ājñā-cakra são colocados em ordem, ahaṅkāra e os demais devem ser considerados superiores a ele. No Ājñā-cakra estão Hākinī, Itāra-liṅga, Praṇava, manas, ahaṅkāra, buddhi e prakṛti, colocados sucessivamente um acima do outro.

Como nenhum lugar foi atribuído ao candra-maṇḍala, que já foi mencionado anteriormente, deve-se considerar que ele está acima de todos esses. Se for perguntado por que não está abaixo deles, então a resposta é que, conforme dito no Sammohana Tantra:

---

1 – Vikṛtiḥ pratibimbatā — "num espelho vê-se, mas a imagem não é o eu mesmo."
2 – Rāghava-bhaṭṭa diz que isto é conforme a doutrina Śaiva.
3 – Boddhāvya-lakṣaṇā — isto é, aquilo que pode ser conhecido (jñeya), a Prakṛti manifesta ou objetiva.
4 – Cf. Introdução.
5 – Quanto a sa-saṅkalpa-vikalpaka, cf. Introdução.
6 – Isto é, taijasa ahaṅkāra, a fonte dos indriyas (sentidos).

Comentário Continuação

"A Lua (Indu) está na testa, e acima dela está Bodhini em pessoa." Disso se depreende que Indu e Bodhini estão situadas acima do Ājñā-cakra, colocadas uma sobre a outra, sem nada interveniente entre elas. Bodhini está acima de todas as demais.

O Sammohana Tantra fala da Causa (kāraṇarūpa) como estando acima do Ājñā-cakra: "Indu (a Lua, aqui = Hindū) está na região da testa, e acima está Bodhini em pessoa. Acima de Bodhini brilha o excelente Nāda, na forma da meia-lua; acima disso está o resplandecente Mahānāda, em forma de arado; acima disso está a Kalā chamada Anji, a amada dos Yogīs. Acima desta última está Ummanī[1], a qual, uma vez alcançada, não se retorna."

Na passagem acima, nas palavras "acima está Bodhini", o termo "ela" refere-se à testa ou ao Ājñā-cakra. O Bhūta-śuddhi Tantra fala da existência do Bindu abaixo de Bodhini: "Ó Deusa, acima de Bindu e Mātrārdhā está Nāda, e acima disso, novamente, está Mahānāda, que é o lugar da dissolução do Vāyu. Mātrārdhā é Mātrārdhā Śakti."[2]

---

1 – Nesta passagem, Anji é Samani. O Bhūta-śuddhi (ver adiante) faz também uma distinção entre Anji e Samanī. Estas são as Avāntara-avasthās da Causa Primordial enumeradas no Layakrama. O texto citado do Śāradā apresenta o Sṛṣṭi-krama.

2 – Mātrārdhā. No Devī Bhāgavata ocorre a expressão ardhamātrā (que é um nome para Nāda) em I, 1, v. 55, e III, 5, v. 29, e Nīlakaṇṭha a define como significando param-padam — o estado supremo, ou o Brahman. A expressão ardha-mātrā também ocorre no Candī, I, 55, praticamente com o mesmo sentido. Gopāla Chakravartī cita uma passagem que diz: "Ardhamātrā é sem atributos (nirguṇa), e realizável pelo Yogī." Ele cita outra passagem que diz: "Oṃ — estes são os três Vedas, os três Lokas, e após os três Lokas está Mātrārdhā, que é o quarto — o Tattva Supremo." Cf. Candī ("Tvamudgīthe ardhamātrāsi") e Devī Bhāgavata, I, 5, v. 55. Os śruti dizem: "Tu és a Ardhamātrā do Praṇava, do Gāyatrī e do Vyāhṛti." Aqui a unidade da Devī e do Brahman é mostrada. Ela é o Brahman unido à Māyā (Māyāviśiṣṭabrahmarūpiṇī). A Nāda-bindu Upaniṣad (v. 1) diz: "A-kāra é a asa direita (do Oṃ figurado como um pássaro), U-kāra é a outra asa (esquerda), Ma-kāra é a cauda, e Ardhamātrā é a cabeça. Sattva é seu corpo, e Rajas e Tamas são seus dois pés. Dharma é seu olho direito, e Adharma é o esquerdo. O Bhūr-loka são seus pés; o Bhuvar-loka são seus joelhos; o Svar-loka é seu meio; o Mahar-loka é seu umbigo; Jana-loka é seu coração; Tapo-loka é sua garganta; e Satya-loka é o espaço entre as sobrancelhas." Cf. também Brahmavidyā Upaniṣad, v. 10.

Comentário Continuação

A seguinte passagem do Bṛhat-tri-vikrama-saṁhitā comprova que ardhamātrā significa Śakti: "Brilhante como o jovem Sol é o Akṣara, que é o Bindumat (o próprio Bindu); acima dele está a ardhamātrā, associada ao Gāndhāra-rāga."[1] Como ambas as passagens acima apontam para a mesma coisa, devemos tomar que ardhamātrā e bodhinī são idênticas. Bindu, bodhinī e nāda são apenas aspectos diferentes da Bindu-maya-para-śakti.

O Śāradā-tilaka diz: "Do Sakala Parameśvara[2], que é sat, cit e ānanda, emanou a Śakti; de Śakti, novamente, emanou nāda; e o bindu tem sua origem no nāda. Aquele que é para-śakti-maya manifesta-se de três formas diferentes. Bindu, nāda e bīja são apenas Seus diferentes aspectos. Bindu é nādātmaka[3], bīja é Śakti, e nāda, novamente, é a união ou relação entre um e outro[4]." Isto é afirmado por todos os que são versados nos Āgamas[5]."

"Para-śakti-maya": para = Śiva; portanto, Śiva-śakti-maya = bindu. O bindu que está acima da testa é nādātmaka — ou seja, śivātmaka[6]. Bīja é Śakti como bodhinī (bodhinī-rūpam). Nāda é a conexão entre os dois, pela qual um atua sobre o outro; por isso, é a kriyā-śakti. Acima desses três está mahānāda. Isso já foi mostrado anteriormente.

"Acima disso está a kalā", etc.: kalā = Śakti. Anjī — uma linha torta, curva. Esta forma é como uma letra curvada ou linha sobreposta a uma letra. Essa Śakti apareceu no início da criação.

---

1 – O terceiro dos sete tons primários sutis.
2 – Śāradā, Cap. I, vv. 7–9, Sakala, em oposição a Niṣkala, ou nirguṇa, significa "unido com kalā", a qual, segundo o Sāṅkhya, é o estado manifestado (sāmyāvasthā) dos guṇas, o qual é prakṛti. De acordo com os vedāntins (da escola do māyā-vāda), kalā é avidyā; no tantra Śaiva, kalā é Śakti (segundo Rāghava-Bhaṭṭa).
3 – Outro texto traz śivātmaka — isto é, bindu é o aspecto de Śiva.
4 – Samavāya = kṣobhyā-kṣobhaka-sambandha — lit. "conexão", que é a ligação de reciprocidade.
5 – Cf. Introdução.
6 – Na edição de Benares, bem como na edição de Rasika Mohana Chattopādhyāya do *Śāradā-tilaka*, o texto traz *śivātmaka*, como se qualificando *bīja*, o que parece ser errôneo.

Comentário Continuação

Cf. Pancharātra: “Tendo assim visto, o Supremo Masculino, no início da criação, manifesta a eterna Prakṛti[1], que é a personificação de Sat, Chit e Ānanda, em quem estão todos os Tattvas, e que é a Devi regente (Adhiṣṭhātrī) da criação.”

Também se lê em outro trecho: “Do não manifestado (avyakta) Parameśvara, a união de Śiva e Śakti, emanou a Ādyā (primeira) Devī Bhagavatī, que é Tripura-sundarī, a Śakti da qual surgiu o Nāda, e deste veio o Bindu.”

“Acima disso está Ummanī”, etc. Cf.: “Ao ir onde o ‘estado de manas’ (manastva) do manas cessa, esse estado é chamado Ummanī, cuja realização é o ensinamento secreto de todos os Tantras[2].”

O estado de Ummanī é o tattva que significa o afastamento do apego provocado por manas em relação aos objetos do mundo. Ummanī, novamente, é de dois tipos: (1) Nirvāṇa-kalā-rūpā, que também tem seu lugar no Sahasrāra[3]; (2) Varṇāvalī-rūpā, que igualmente se situa nesta região. Cf. Kaṅkāla-mālinī: “No pericarpo do Sahasrāra, situado dentro do círculo da lua, está a décima sétima kalā, desprovida de apego. O nome desta é Ummanī, que corta os laços de apego[4] ao mundo.” Cf. também: “Pela recitação mental do mālā-varṇa (rosário de letras) é Ummanī a doadora da mokṣa (libertação [alcançada]).” Mālā-varṇa = varṇāvalī-rūpā.

---

1 – Rāghava lê: “Samasatatattvasaṅghātmaspurtyadhiṣṭhātrīrūpiṇīm” — que significa “aquela que é a Devī que preside ou dirige a evolução ou manifestação de todo o conjunto de tattvas.”

2 – Viśvanātha, citando o Svacchandasaṅgraha, que fala de Ummanī como estando acima de Samanā, diz que no estágio de Ummanī não há cognição nem distinção entre kalā e kalā; não há corpo, nem Devatās, nem cessação da continuidade. É a boca pura e doce de Rudra. Cf. Vṛttinam manah na Śiva-saṁhitā, V, 219.

3 – Sahasrārādhāra. Cf. Introdução.

4 – Sarva-saṅkalpa-rahitā — isto é, “aquele que está livre de todo apego, não movido por nada em qualquer ação.” As passagens citadas são do capítulo V, Kaṅkāla-mālinī.

Comentário Continuação

O Bhūta-śuddhi fala de Samanī como estando abaixo de Ummanī. “Em seguida está a Vyāpikā Śakti (Energia Difusora), conhecida como Āñjī. Samanī[1] está sobre ela, e Ummanī está acima de tudo.” Essa (Samanī) também é um aspecto intermediário (avāntararūpa) da Paraśakti.

Temos então a seguinte ordenação: Acima do Ājñā-cakra está o segundo bindu — que é Śiva (śiva-svarūpa). Acima do bindu está a Śakti Bodhinī, na forma de uma ardhamātrā; em seguida vem o nāda, que é a união de Śiva e Śakti, em forma de lua crescente; acima do nāda está o mahānāda, em forma de arado; acima do mahānāda está a Vyāpikā Śakti, de forma curva (Āñjī); acima desta está Samanī, e o mais elevado de todos é Ummanī. Esta é a ordem em que são colocadas as sete formas causais (kāraṇarūpa).

Não há necessidade de entrar em mais detalhes. Sigamos o texto.

Desejando descrever o Sahasrāra, ele fala disso em dez versos adicionais: “Acima de todos esses” (tadūrdhve) — acima de tudo que já foi descrito ou mencionado anteriormente. “Sobre a cabeça do Śaṅkinī Nāḍī” — uma visão que foi transmitida ao discípulo. “Espaço vazio” (śūnya-deśa) — isto é, o lugar onde não há nāḍīs; a implicação é que está acima do ponto em que a suṣumṇā termina. “Abaixo do visarga está o lótus de mil pétalas” — esse é o sentido do śloka.

O visarga está na parte superior do brahmarandhra. Cf.: “(Medita) naquela abertura sobre o visarga, eternamente bem-aventurado e sem mácula.” Existem outras passagens semelhantes.

---

1 – Viśvanātha refere-se a ela como Samanā, e diz que ela é cidānanda-svarūpā (isto é, Cit e Ānanda) e a causa de todas as causas (sarvakāraṇa-kāraṇam).

Comentário Continuação

"Seu corpo é luminoso com...", etc. (lalāṭādyaiḥ varṇaiḥ pravilāsitavapuḥ) — A palavra lalāṭa representa a primeira vogal, A. Por isso, entende-se que o segundo lakāra (L) ... deve ser deixado de fora ao contar as letras do alfabeto. Ao contar as cinquenta letras, o segundo lakāra[1] é sempre excluído. Se o texto for lido como "lakārādyaiḥ varṇaiḥ", como fazem alguns, devemos então excluir kṣa-kāra ao contar as letras. As cinquenta e uma letras não podem ser consideradas como estando nas pétalas do Sahasrāra.[2] Com cinquenta e uma letras repetidas vinte vezes, o número é 1.020, e repetido dezenove vezes é 969. Ao deixar de fora kṣa-kāra, estamos livres dessa dificuldade. Por "lakārādyaiḥ" não se quis dizer que as letras devam ser lidas como viloma[3]. A Kaṅkāla-mālinī, na seguinte passagem, declara distintamente que deve ser lido anuloma[4]: "O Grande Lótus Sahasrāra é branco, com sua cabeça voltada para baixo, e as letras lustrosas de a-kāra (A), terminando com a última letra antes de kṣa-kāra (Kṣa), o adornam." Aqui afirma-se de forma clara que a letra kṣa é excluída. A-kārādi-kṣa-kārāntaiḥ: Este composto, kṣa-kārānta, se formado por bahuvrīhi-samāsā,[5] significaria que kṣa-kāra é deixada fora do cálculo. Não há menção sobre a cor das letras, e, como as mātṛkās (letras) são brancas, elas devem ser entendidas como brancas sobre as pétalas do Sahasrāra. Essas letras circulam ao redor do Sahasrāra da direita para a esquerda.[6] Alguns leem pravilāsita-tanuḥ em lugar de pravilāsita-vapuḥ, e dizem que, como a palavra padma alternadamente se torna masculina em gênero (vapuṁsi padmam), então a palavra tanu, que qualifica um termo no gênero masculino, também é masculina. Isso não pode ser. O verbo nivasati (= é, habita) exige o nominativo padmam, e, como termina com o bindu (m), está no gênero neutro e não no masculino. Nesse caso deveria terminar com visarga (isto é, ḥ), e seu adjetivo tanu também terminaria com visarga. A palavra tanu (se essa leitura for aceita) estaria no gênero neutro; portanto, não pode terminar com um bindu. E se não houver bindu, a métrica torna-se defeituosa. Portanto, a leitura correta é pravilāsita-vapuḥ. O restante está claro.

---

1 – Vaidika lakāra (La).
2 – Isto é, cinquenta e uma letras não podem ser dispostas no Sahasrāra.
3 – Isto é, da última para a primeira (de trás para frente).
4 – Da primeira para a última (do começo ao fim).
5 – Uma forma de composto verbal em sânscrito.
6 – Dakṣiṇāvarta — o movimento oposto ao das mãos do relógio.

Verso 41

Dentro dele (Sahasrāra) está a Lua cheia, sem a marca do homem na Lua[1], resplandecente como em um céu límpido. Ela derrama seus raios em abundância, e é úmida e fresca como néctar. Dentro dela (Candra-maṇḍala), brilhando constantemente como relâmpago, está o Triângulo[2] e, dentro deste, novamente brilha o Grande Vazio[3], que é servido em segredo por todos os Suras[4].

Comentário

Aqui se fala da existência do Candra-maṇḍala no pericarpo do Sahasrāra.

"Resplandecente como em um céu límpido" (śuddha) — visto em um céu sem nuvens (nirmala-dayā-viśiṣṭha).

"É úmida e fresca", etc. (parama-rasa-chāya-snigdha-santāna-hāsī) — snigdha, que significa "úmida", aqui implica a umidade do néctar. Parama-rasa (amṛta) é isento de calor. Portanto, o significado desta expressão composta é: seus raios são frescos e úmidos, e produzem uma sensação de serena alegria.

A Kaṅkāla-mālinī fala da presença do antarātmā, etc., na porção superior do espaço abaixo do Candra-maṇḍala. Ao tratar do Sahasrāra, afirma:

---

1 – O homem na Lua.
2 – O triângulo a-ka-ṭha-ādi, segundo Viśvanātha.
3 – Śūnya = bindu — isto é, o parabindu ou Īśvara, situado como o centro da morada do Brahman (brahmapada). No Śaivismo e no Śaktismo do norte, Sadāśiva e Īśvara são os aspectos nimeṣa e unmeṣa da experiência intermediária entre os tattvas de Śiva. Śuddhavidyā, sendo o primeiro, é chamada śūnyātiśūnya. As posições dos círculos do Sol e da Lua no Sahasrāra, bem como o lótus de doze pétalas com a kāmakalā, são fornecidas no texto.
4 – Isto é, os devas.

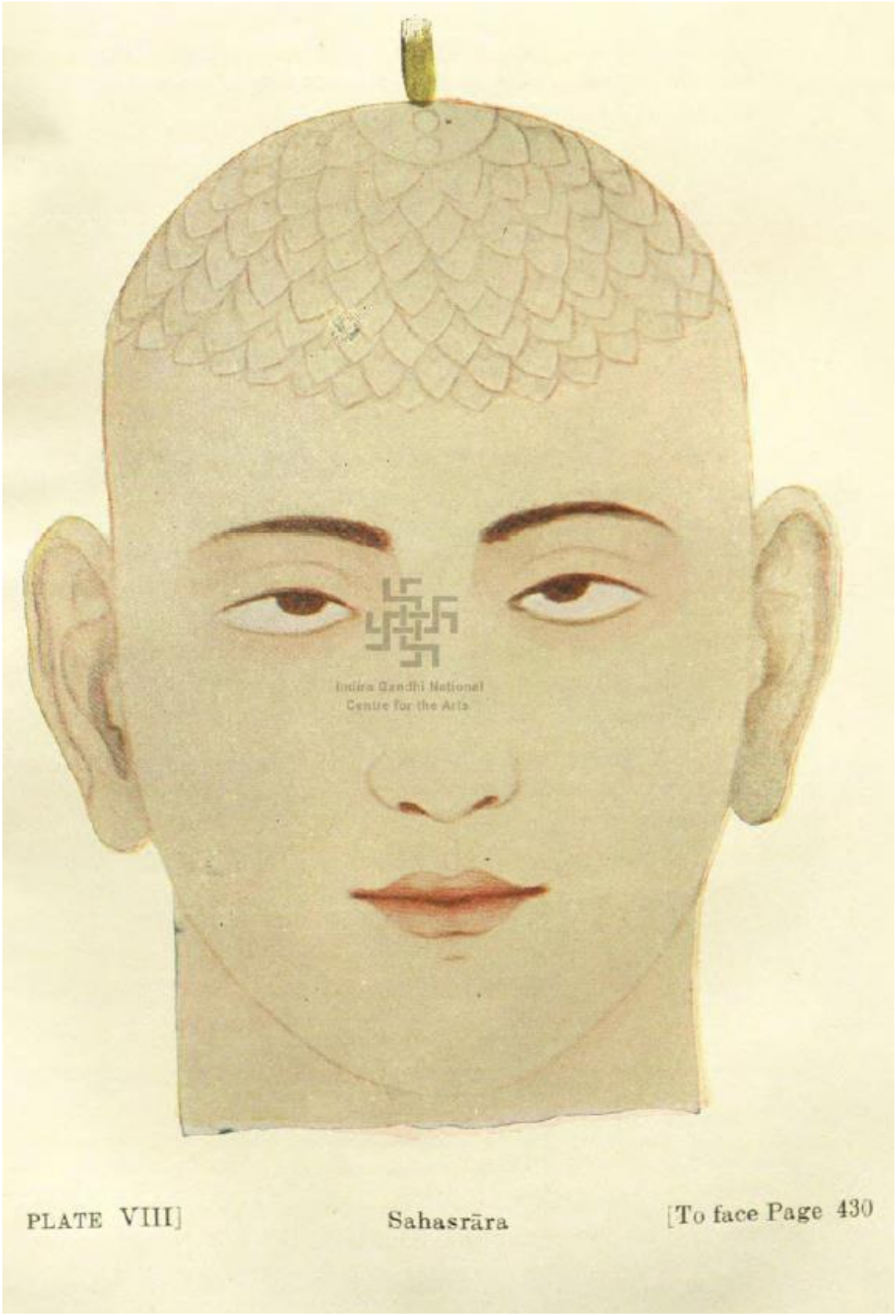

Indira Gandhi National
Centre for the Arts

PLATE VIII] Sahasrāra [To face Page 430

Comentário Continuação

"No seu pericarpo, Ó Deveshī, é o Antarātmā. Acima dele está o Guru. Os maṇḍalas de Sūrya e Candra também estão ali. Acima disto está Mahāvāyu, e então o Brahmarandhra. Nessa abertura (randhra) está o visarga, o sempre bem-aventurado Brahman. Acima disso (tadūrdhve) está a Devī Śaṅkhinī, que cria, mantém e destrói.

"Dentro do Candra-maṇḍala brilha constantemente, como relâmpago, o triângulo" (trikoṇaṁ tasyāntaḥ vidyudākārarūpam) — Ou seja, o triângulo brilhante está ali.

"Dentro disso brilha o Grande Vazio" (tadantaḥ śūnyaṁ sphurati) — Aquilo que é como um vazio ali dentro é o corpo do parabindu (parabinduśarīram). Dentro do triângulo o excelente bindu (śūnya) brilha, ou dentro do triângulo o śūnya, que é o excelente bindu, brilha.

Cf. Todala Tantra, 6° ullāsa: "A Luz Suprema é sem forma (nirākāra), e o bindu é imperecível. Bindu significa o vazio (śūnya), e implica Guṇa também[1]."

"Servido em segredo" (sevitam chātiguptam) — A regra é: "Comer (āhāra), evacuar (nihāra), relação sexual (vihāra) e Yoga devem ser feitos em segredo por aquele que conhece o Dharma." Por isso, os suras (devas) servem ou adoram em segredo.

---

1 – Quando assume a forma de Bindu, Ele está com os guṇas operantes, pois então Ele é Sakala.

Verso 42

Bem oculto, e acessível apenas com grande esforço, está aquele sutil bindu (śūnya), que é a raiz principal da liberação, e que manifesta a pura nirvāṇa-kalā com amā-kalā.[1] Aqui está o Deva conhecido por todos como Parama Śiva. Ele é o Brahman e o ātmā de todos os seres. Nele estão unidos tanto rasa quanto vīrasa[2], e Ele é o Sol que destrói a escuridão da ignorância[3] e do erro[4].

Comentário

O sentido é que o vazio (śūnya) é muito secreto e sutil, sendo, como descrito adiante, como a décima milionésima parte da ponta de um fio de cabelo.

É acessível somente mediante grande esforço, consistindo de prolongada e incessante prática de dhyāna e práticas similares. Ele manifesta a pureza da décima sexta kalā da lua, juntamente com a nirvāṇa-kalā (antaḥ-śūnya), junto com a amā-kalā e a nirvāṇa-kalā dentro do triângulo, realizada por meio da meditação (prakāśanam bhavaty dhyāna).

É a fonte de toda a massa de grande bem-aventurança, que é a Liberação.

Alguns, entretanto, leem sakala-śaśi-kalā-śuddha-rūpa-prakāśaṁ como qualificando o Grande Vazio dentro do triângulo, e leem sakala como significando "com todas as dezesseis kalās", e dizem que o para-bindu manifesta a lua com tais kalās. Isso requer consideração.

---

1 – Existem dezessete kalās (dígitos) da Lua, mas o néctar gotejante da amā e a nirvāṇa-kalā só são reveladas neste estágio. As outras kalās são mencionadas no Skānda Purāṇa, Prabhāsa Khaṇḍa.
2 – A bem-aventurança da liberação e aquela que surge da união de Śiva e Śakti: vide post.
3 – Ajñāna.
4 – Moha. Este verso ocorre em Tripurā-sāra-samucchaya, cap. V, 40.

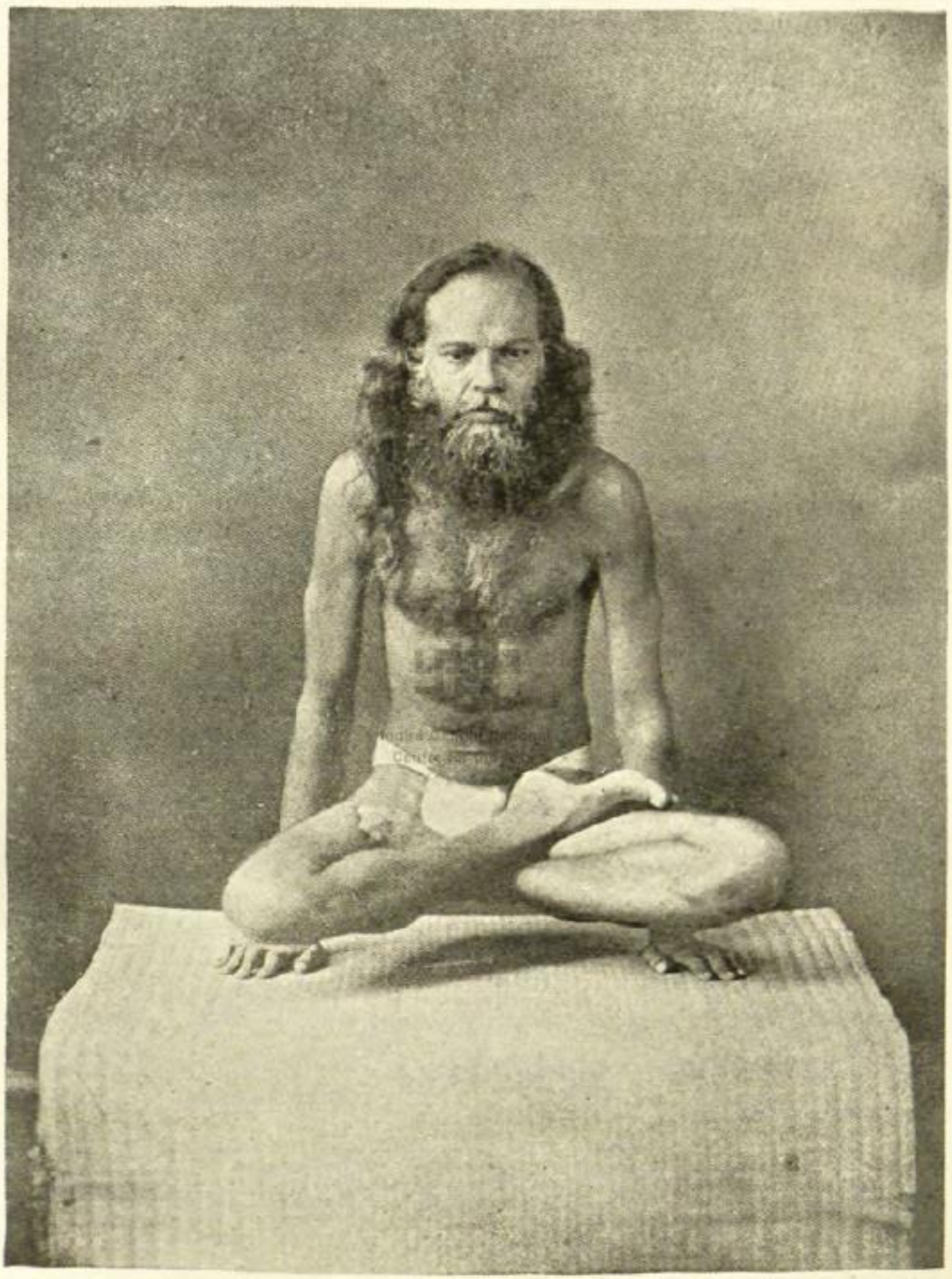


PLATE IX] Mahābedha [To face Page 432
according to Hathayogapradīpikā and Yāmala

Comentário Continuação

Quando foi dito que o Trikona (triângulo) está dentro da lua cheia; a repetição disso é inútil. Além disso, no verso anterior encontramos "servido pelos Suras". O termo "serviço" aplicado a um vazio é inadequado. O objeto de serviço é o Bindu dentro do triângulo. Se for dito que o vazio deve ser adorado em razão da presença do Para Bindu, então, estando o Para Bindu ali presente, não há vazio algum.

"Bem oculto" (Suguptam). — Em razão de ser como a décima milionésima parte de um fio de cabelo. "Por grande esforço" (Yatnāt) — isto é, por prática longa e continuada de meditação (Dhyāna) e assim por diante. "Raiz principal" (Param kandam[1]). — Para geralmente significa supremo, excelente; aqui significa principal. Kanda = Mūla (raiz). "Liberação" etc. (Atishaya-paramāmōdasantāna-rāshi). — O termo composto significa, literalmente, continuidade de toda a massa de grande e suprema bem-aventurança, e isto é a Liberação (Mokṣa). "Manifesta" etc., Amākalā" (Sakala-shashi-kalā-shuddha-rūpa-prakāśham). — Esta expressão composta deve ser desmembrada como segue: Sakala = com a Kalā; Kalā aqui significa Nirvāṇa Kalā. Na palavra Shashi-kalā, Kalā significa Amākalā, a décima sexta Kalā, ou dígito, da lua. Shuddha = puro; o esplendor não é obscurecido por nada.

O sentido é que o Para Bindu, embora sutil e de outro modo imperceptível, é visto pela meditação (Dhyāna) com a Amā Kalā e Nirvāṇa Kalā no Trikona. Se Suguptam for lido no lugar de Sugupyam, então ele será qualificado por Yatnāt. Alguns leem Sakala-shashi-kalā-shuddha-rūpa-prakāśham para qualificar Shūnya no verso anterior e dizem que Shūnya significa "espaço vazio", mas isso é absurdo[2].

---

1 – Kanda significa bulbo ou raiz. O Yoginihṛdaya diz que este Kanda é a sutil Parānanda-kandabindurūpa, ou a raiz da Suprema Bem-aventurança em forma de Bindu (segundo Viśvanātha).

2 – De acordo com o Comentador, qualifica Kanda. Bindu é o círculo O, o vazio é o Brahmapada ou o espaço interior.

Comentário Continuação

"Paramaśiva[1]" (Paramaśiva-samākhyāna-siddha). — Aquele que é conhecido pelo nome de Parama Śiva.

"O Brahman" (Kharūpī[2]). — Kha = Ātmā, o espírito.

"O Ātmā de todos os seres" (Sarvātmā). — Sarva = todos (os seres). Ele é o Jīvātmā, mas, de fato, não há distinção entre Jīvātmā e Paramātmā. O Ātmā é o Jīva. O Adhyātma Rāmāyaṇa diz: "O Jīvātmā é apenas outro nome (Paryāya) para o Paramātmā. Quando, pelas instruções do Ācārya e pelos Śāstras, se conhece sua unidade, então o discípulo possui o conhecimento fundamental (Mūlavidyā) acerca de Jīvātmā e Paramātmā."

A Śruti também, ao dizer "Tu és Isso" (Tat tvam asi[3]), identifica o Tvam (Tu) com o Tat (Isso).

"Rasa e Virasa" (Rasa-virasamita). — Rasa é Paramānandarasa, isto é, a experiência da Suprema Bem-aventurança[4]. Virasa é a bem-aventurança que resulta da união de Śiva e Śakti. Ele é ambos. Ou Rasa pode significar o apego natural aos prazeres mundanos, e Virasa o desapego em relação a eles. O sentido seria então: Nele está a Suprema Bem-aventurança que surge de seu desapego dos prazeres[5] mundanos.

"O Sol" = Haṃsa. — Assim como o sol dissipa as trevas, ele dissipa a ignorância (Ajñāna) e a ilusão (Moha).

---

1 – Viśvanātha diz que este Śiva é o Saguṇa Śiva (Śiva com atributos).
2 – Cf. Śruti: "Kham Brahma" (Chhāndogya Upaniṣad 4–10–5; Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 5–1–1).
3 – "Tu és Isso." Veja a Introdução.
4 – Isto é, Mokṣa.
5 – Ou seja, o Rasa Nele tornou-se Virasa.

Verso 43

Derramando um fluxo constante e abundante de essência semelhante a néctar,[1] o Bhagavān[2] instrui o Yatī[3] de mente pura no conhecimento pelo qual ele realiza a unidade do Jīvātmā e do Paramātmā. Ele permeia todas as coisas como seu Senhor, que é a corrente sempre fluida e expansiva de toda forma de bem-aventurança conhecida pelo nome de Haṁsaḥ Parama (Parama-haṁsaḥ).

Comentário

"Constante e abundante" (Niravadhi atitarām).

"Derramando um fluxo de essência semelhante a néctar" (Sudhādhārāśāram vimunchan). — A expressão composta pode ser formada e interpretada de quatro maneiras diferentes:

1. Derramando um fluxo de essência semelhante a néctar.

2. O Ādhāra (recipiente) de Sudhā (néctar) é Sudhādhāra, por meio do qual se entende a Lua; Āsāra é o que dela flui, um fluxo. Ora, o que flui da Lua é Néctar, que é prateado; daí toda a palavra significar "os raios prateados da Lua". Este adjetivo prova que o substantivo qualificado é branco ou transparente como a lua. Derramando = Vimunchan.

3. Āsāra pode, ainda, significar "o que é proferido", "palavra". Sudhādhāra = recipiente de doçura, que é uma qualidade do néctar; daí Sudhādhārāśāram = palavra semelhante a néctar ou ambrosial.

---

1 – Como aparece no comentário abaixo, isto pode ser traduzido como segue: "Derramando um fluxo constante e abundante de néctar semelhante aos raios prateados da Lua", ou "Derramando palavras semelhantes a néctar fortes para a destruição da escuridão da ilusão", ou "Por constante repetição da palavra que é semelhante a néctar em sua misericórdia e contém a essência do Brahma-mantra."
2 – Isto é, o Senhor como possuidor das seis formas de Aishvarya.
3– Autocontrolado, cuja mente está unida ao objeto de adoração.

Comentário Continuação

O significado de Niravadhi então seria “em todos os tempos”, e Atitarām significaria “poderoso em destruir a escuridão da ignorância ou ilusão”. Vimunchan deveria então significar “proferindo”.

4. Sudhā, novamente, pode significar “néctar de misericórdia”, e Sāra é “essência” — isto é, a essência do Brahma-mantra; e Dhārā é um fluxo (repetição contínua) da palavra misericordiosa contendo a essência do Brahma-mantra.

“Instrui o Yatī,” etc. (Bhagavān nirmala-mater yateḥ svātmajñānam dishati). “Yatī.” — Aquele cuja mente repousa intensamente sobre o Devatā de sua adoração. Conhecimento pelo qual, etc., Paramātmā (Svātma-jñāna): Svam = Jīvātmā e Ātmā = Paramātmā; e Jñāna[1] é aquilo pelo qual se conhece — a saber, o Tāraka-brahma-mantra, que conduz ao conhecimento do Paramātmā, e assim ajuda o adorador a realizar a unidade do Jīvātmā e do Paramātmā. Dishati = Upadishati (instrui). As expressões qualificativas acima implicam que o substantivo qualificado é o Guru, pois as instruções sobre o Tāraka-brahma-mantra procedem Dele. Assim, qualifica “Parama-śiva” no verso precedente, já que Ele é o Guru. Cf. Guru-tattva-nirūpaṇa no Lalitā-rahasya. Após descrever o Guru como “o bem-conhecido e excelente Puruṣa que é sempre amante[2] do gozo com o Self (Ātmārati-priya)”, prossegue dizendo: “Seu Amado é o Lustroso que pode ser obtido com dificuldade pelo caminho do Brahman (Brahman-vartma). O Parama Brahman é apenas o esplendor de Seus pés de lótus.” Por esta passagem acima se entende que a grande beleza de Seus pés de lótus se sobrepõe ao coração-lótus do Parama Śiva, que é o Para Brahman. O lugar para os pés da Amada Lustrosa (Tejorūpa), a Śakti do Guru, é sobre o peito do Guru,[3] e não daquele de qualquer outro *Puruṣa*. Portanto, *Parama Śiva* e o Guru são um e o mesmo.

---

1 – Jñāna é conhecimento espiritual ou sabedoria, e Vijñāna é o conhecimento do mundo material (ciência).
2 – Isto é, aquele que está absorto nisso.
3 – Isto é um louvor à Śakti, sem a qual Śiva é Śava (um cadáver) e incapaz de se mover.

Comentário Continuação

O Nirvāṇa Tantra também diz[1]: “No Lótus na cabeça está Mahādeva — o Parama Guru: não há nos três mundos ninguém, ó Deveśī, que seja tão digno de adoração quanto Ele. Ó Devi, medita em Sua forma[2]”, o que inclui todos os quatro Gurus[3].”

Esse Parama Śiva está fora do triângulo no pericarpo, e acima do Haṁsaḥ de que falaremos abaixo.

O Kamakalā-mālinī Tantra[4] diz: “No pericarpo deste Lótus, ó Deveśī, está o Antarātmā, e acima dele o Guru. Os Maṇḍalas do Sol e da Lua também estão ali.” E depois de ter falado da presença de diferentes coisas em sua ordem até Mahā-Śaṅkhinī, então prossegue: “Abaixo disso, ó Deveśī, está o Trikona (triângulo), colocado no Maṇḍala da Lua; e tendo meditado ali na Kalā imperecível, deve-se (meditar) dentro, sobre a décima sétima Kalā, chamada Nirvāṇa, que é como um crescente (Kuṭila).[5]

---

1 – Esta passagem ocorre no 3° Pāṭala do Nirvāṇa Tantra (edição de Rasika Mohana Chattopādhyāya, p. 3), e é em resposta à seguinte pergunta da Devi: “O Deva que está no Turīya-dhāma (o quarto estado) é inquestionavelmente o Paramātmā: se ele está colocado no Lótus na cabeça, como pode ser feita a reverência a ele exteriormente?” Isto é, como o Sādhaka pode prestar reverência àquele cuja cabeça está ela mesma curvada?

2 – A passagem conforme citada pelo Comentador lê “Tadrūpam” (sua forma); na edição de R. M. Chattopādhyāya lê “Tadrūpam”, sendo esta leitura aqui adotada.

3 – Isto é, Guru, Paramaguru, Parāparaguru, e Parameṣṭiguru.

4 – Esta passagem ocorre no Pāṭala II (p. 8 da edição de R. M. Chattopādhyāya), em sua totalidade lê-se assim: “Nele (no Sahasrāra), ó Deveśī, está o Antarātmā, e acima dele Vāyu, e acima de Mahānāda está Brahmarandhra. No Brahmarandhra está Visarga, que é Paz e Bem-aventurança Eternas. (Paz — Niranjana, o que também significa sem mancha, livre de ilusão). Acima disso está a Devī Śaṅkhinī, a Criadora, Mantenedora e Destruidora. Tendo meditado no Triângulo colocado abaixo, ele pensa que Kailāsa (a morada de Śiva) está lá. Ó Mahādevi, colocando os Dhāmas não perturbados (Coração ou mente) aqui ele vive na bem-aventurança até o termo total da própria vida (Jīva-jīvi) livre de todos os males, e para tal pessoa não há renascimento. Aqui está constantemente a Amā Kalā, que não conhece nem aumento nem decaimento, e dentro dela está o décimo sétimo dígito, conhecido como Nirvāṇa Kalā. Dentro da Nirvāṇa Kalā está o fogo Nibhodhikā. Acima está o imanifesto Nāda, radiante como dez milhões de sóis. É a excelente Nirvāṇa Śakti, a causa de tudo. Em toda parte deve-se saber que Śiva, que é Śava (um cadáver) sem esta Śakti, é imóvel.”

5 – Veja Jñānārṇava Tantra, XXIV, 86.

Comentário Continuação

A passagem acima fala da presença da Amā Kalā, e assim por diante, dentro do triângulo no Chandra Maṇḍala. O Guru, portanto, está abaixo deles e acima do Antarātmā. Agora, se se perguntar como é que, tendo o Kamakalā-mālinī colocado o Guru sobre o Antarātmā, o Guru é mencionado como colocado acima do Haṁsaḥ? a resposta é que o Antarātmā e o Haṁsaḥ são um e o mesmo.

Cf. Guru-dhyāna em Kamkalā-mālinī[1]: "Medita em teu Guru assentado num trono brilhante (Siṁhāsana) colocado sobre o excelente Antarātmā entre Nāda e Bindu," etc. Também em outro lugar: "Medita em teu Guru, que é a imagem do próprio Śiva, como sentado no Haṁsapiṭha que é Mantramaya." Também cf. o Annadā-kalpa Tantra[2]: "Medita em teu Guru no branco Lótus de mil pétalas na cabeça; ali está Parama Śiva assentado sobre o Haṁsa entre os filamentos."

Considerando cuidadosamente as autoridades acima, a identidade do Haṁsa com Antarātmā torna-se clara. Pela expressão "próprio Guru, que é Parama Śiva," entende-se que o próprio Parama Śiva é o Guru. A passagem seguinte, que se refere ao Sahasrāra, mostra que Parama Śiva está no triângulo: "Dentro (ou próximo) dele (Sahasrāra) está o Triângulo semelhante a um relâmpago, e dentro do Triângulo estão os dois Bindus que formam o Viśarga imperecível. Ali, no vazio, está Parama Śiva."

Essas visões conflitantes levam à conclusão de que o Guru está dentro do triângulo no pericarpo do Lótus invertido de doze pétalas, abaixo do pericarpo do Sahasrāra e inseparável dele. Isso foi esclarecido no Pādukā-panchaka Stotra[3]. Destes trechos não se deve inferir que o Guru está dentro do triângulo no pericarpo do Sahasrāra. O Haṁsa triangular está abaixo do triângulo do meio; caso contrário, isso entraria em conflito com a autoridade do Kamakalā-mālinī Tantra.

---

1 – Pāṭala III.
2 – Esta citação não é rastreável na edição de Prasannakumāra Śāstrī deste Tantra.
3 – Veja notas ao v. 7 do Pādukā-Panchaka.

Comentário Continuação

"Ele permeia todas as coisas como seu Senhor" (Samāste sarveśaḥ) — isto é, neste pericarpo habita Aquele que é o Senhor de Tudo. Ora, ao dizer que Parama Śiva está ali, já se declarou que Īśvara (Senhor) está ali; então, por que esta repetição? Mas há um propósito em dizê-lo, como as seguintes expressões qualificativas mostrarão. O Sarveśa (Senhor de Todos) é o Haṁsa — isto é, Ele é o mantra "Ham-Sah".

Cf. Prapancha-sāra: "Aquela cujo nome é Tattva é Chinmātrā[1]: quando, por proximidade com a Luz, deseja criar,[2] torna-se maciça (Ghanībhūyā) e assume a forma de Bindu. Então, no tempo, Ela se divide em dois: o da direita é Bindu, e o da esquerda é Visarga. A direita e a esquerda são respectivamente distinguidas como masculino e feminino. A direita é o Bindu, e Sah é o Visarga; Bindu é Puruṣa, e Visarga é Prakṛti; Haṁsaḥ é a união de Prakṛti e Puruṣa, que permeiam o Universo."

O Mahākālī Tantra fala claramente sobre o assunto (Pāṭala I): "No espaço vazio[3] no Chandra Maṇḍala[4], que está dentro do Sahasrāra, adornado com um portal celestial, estão as letras Ham e Sah, sobre as quais (medita-se) n'Ele que é puro como cristal de rocha e vestido de puros trajes brancos de seda, e assim por diante." Aqui as letras Ham e Sah são explicitamente mencionadas.

Ou se Haṁsa e Parama forem lidos separadamente como Haṁsa e Parama, significaria "Aquele que é conhecido como Haṁsa e Parama".

---

1 – Vide ante, v. 39. O texto citado aqui difere do da edição publicada por mim (veja cap. I, vv. 41—44, Tantrik Texts, Vol. III).
2 – Vichikīrṣuh — "deseja distorcer a si mesma." Aqui "distorção," ou intensificação, é criação. Veja ante, p. 99.
3 – Śūnya. O Śūnya é o espaço vazio dentro do Bindu.
4 – O locativo deve ser lido como Sāmīpyasaptamī — isto é, o espaço não está dentro, mas perto do Chandra Maṇḍala; do contrário, parece haver uma contradição.

Comentário Continuação

O Autor ele mesmo fala Dele como *Haṁsa* no quadragésimo nono verso. Ou, se as duas palavras forem lidas juntas, então o significado seria “Aquele que é conhecido pelo nome de *Parama-haṁsa*,” conforme uma das regras excepcionais do *Karmadhāraya Samāsa*, tendo sido formada esta palavra com a omissão da palavra *antah*. Cf. *Āgama-kalpa-druma*: Ele é chamado *Parama-haṁsaḥ*, permeando tudo o que se move e o que é imóvel.”

“Quem é o sempre fluente,” etc. (Sakala-sukha-santāna-laharī-parivāhaḥ) — isto é, Nele se manifesta de toda maneira possível todo tipo de felicidade imperecível e crescente; ou seja, Ele é, por assim dizer, uma cadeia interminável de felicidade.

Já foi dito anteriormente que este *Haṁsa* está abaixo de *Parama Śiva*.

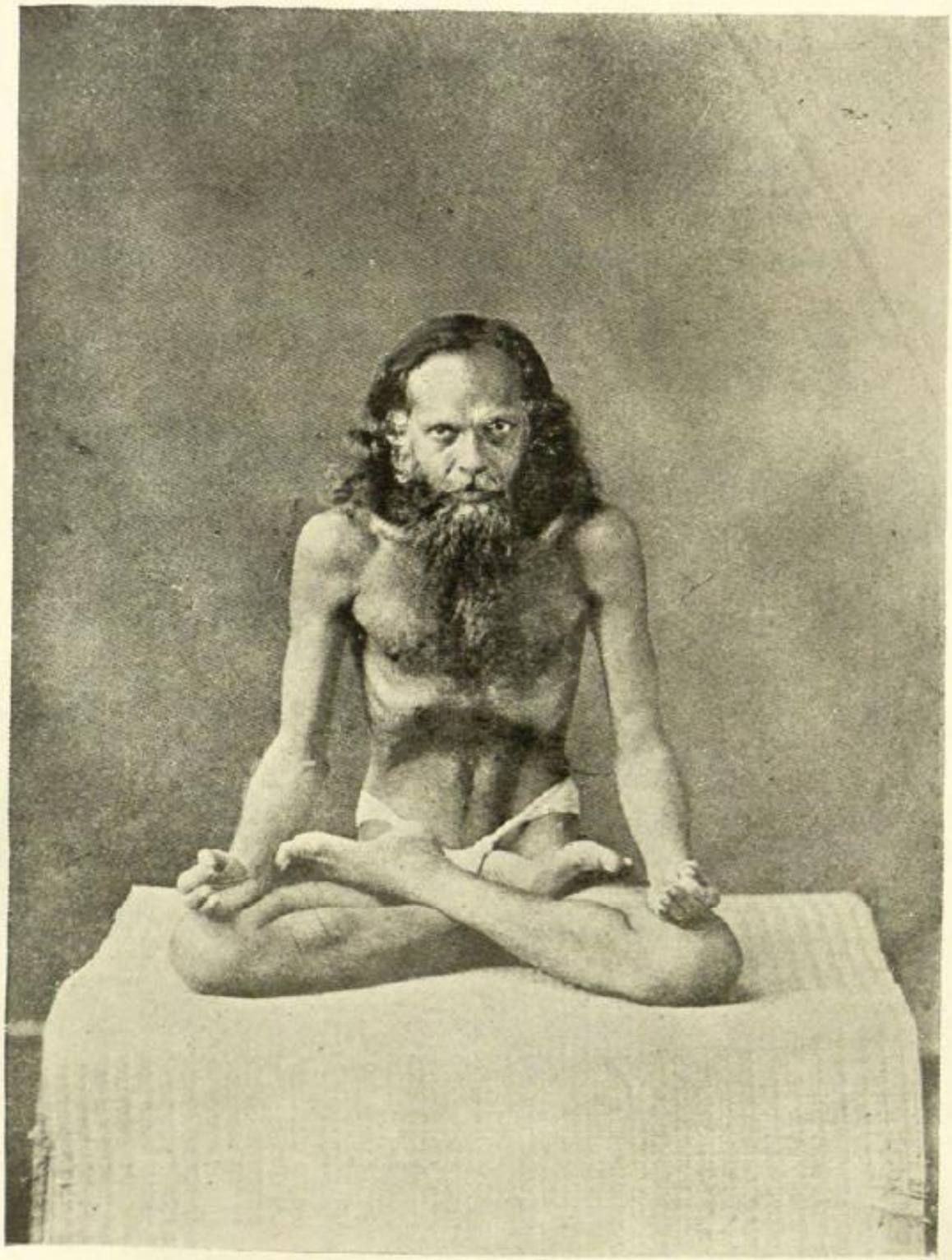


PLATE X] Padmāsana with Lauliki [To face Page 440

Verso 44

Os Śaivas chamam-no de morada de Śiva[1]; os Vaiṣṇavas chamam-no de Parama Puruṣa[2]; outros, ainda, chamam-no de lugar de Hari-Hara[3]. Aqueles que são tomados por paixão pelos Pés de Lótus da Devi[4] chamam-no de excelente morada da Devi; e outros grandes sábios (Munis) chamam-no de puro lugar do Prakṛti-Puruṣa[5].

Comentário

Como Haṁsaḥ, que contém Nele todos os Devatās (Sarvadevatāmaya), e outros, estão neste pericarpo, é o lugar dos Devatās de adoração de todas as classes de devotos, tais como Śaivas, Śāktas etc.

"Os Śaivas" — isto é, os adoradores de Śiva — chamam-no de lugar de Śiva.

"Os Vaiṣṇavas[6] chamam-no de Parama Puruṣa" — isto é, o lugar do Parama Puruṣa, ou Viṣṇu.

"Outros, ainda" (Kechid apare) — isto é, outros que são adoradores de Hari-Hara, ou, em outras palavras, Viṣṇu e Śiva unidos, e não de Śiva apenas ou Viṣṇu apenas — chamam-no de lugar de Hari-Hara[7]. Eles não o chamam nem de lugar de Hari (Viṣṇu) nem de Śiva (Hara), mas de lugar de seus seres unidos.

---

1 – Śiva-sthānam.
2 – Isto é, o lugar de Parama Puruṣa — Viṣṇu.
3– Viṣṇu e Śiva.
4– Śakti, ou a Deusa.
5 – Śakti-Śiva.
6 – Adoradores de Viṣṇu.
7 – Hari-Hara-padam.

Comentário Continuação

"Outros grandes sábios[1]" (Munindrā apyanye). — Com isso o autor aqui se refere aos adoradores do mantra "Haṁsaḥ" que o chamam de puro lugar de Prakṛti-Puruṣa. Haṁsaḥ é a união de Prakṛti e Puruṣa,[2] portanto é o lugar de Prakṛti e Puruṣa.

O que foi dito acima mostra que, como este Lótus é a morada do Para Bindu, no qual estão todos os Devatās, cada adorador o chama de lugar do Devatā de sua própria forma de culto.

---

1 – Muni significa "aquele que conhece" e cuja mente está, portanto, sempre em estado de meditação.
2 – Haṁsasya prakṛti-puruṣobhayarūpatvāt. Ham é o Puruṣa, e Sah é Prakṛti.

Verso 45

Aquele mais excelente dos homens, que controlou sua mente[1] e conheceu este lugar, nunca mais nasce no Saṁsāra[2], pois não há nada nos três mundos que o prenda. Sua mente estando controlada e seu objetivo alcançado, ele possui poder completo para fazer tudo o que deseja, e para impedir o que seja contrário à sua vontade. Ele sempre se move em direção ao Brahman[3]. Sua fala, seja em prosa ou verso, é sempre pura e doce.

Comentário

Neste verso ele fala do fruto de um conhecimento completo do Sahasrāra. A ideia que se deseja transmitir é que o conhecimento deste lugar deve ser adquirido como um todo e em detalhe.

"Que controlou sua mente" (Niyata-nija-chitta) — isto é, aquele que controlou e concentrou as faculdades internas neste lugar. Tal pessoa se torna livre do Saṁsāra, ou, em outras palavras, é libertada da escravidão, pois não há nada que a prenda ou atraia nestes mundos. Por escravidão se entende os laços māyicos da virtude (Puṇya) e do pecado (Pāpa).

O Bhāgavata diz: "Se a ação que é o produto da operação dos Guṇas é atribuída ao eu, então tal atribuição (falsa) é escravidão e Saṁsāra e servidão."

---

1 – Chitta.
2 – Saṁsāra, o mundo de nascimento e renascimento ao qual os homens são impelidos por seu Karma.
3 – A interpretação de Viśvanātha é aqui adotada, segundo a qual Kha = Brahman. Como o termo também significa "ar" ou "éter", o texto é passível de tradução como "Ele é capaz de vagar pelo céu".

Comentário Continuação

Veja também *Bhagavad-Gītā*: "Ó filho de Kuntī, o homem é ligado pela ação que é produto de sua própria natureza (*Sva-bhāva*)."[1] Habitar este corpo com o propósito de sofrer *Pāpa* (pecado) e *Puṇya* (virtude) é escravidão. No céu desfruta-se (o fruto de) *Puṇya*, e no mundo inferior (*Pātāla*) sofre-se dor, e na terra o homem está sujeito tanto a *Pāpa* quanto a *Puṇya*. Para o *Tattva-jñānī* (aquele que conhece a verdade) não há nem *Puṇya* nem *Pāpa*, que são as causas da escravidão; seu *Karma* acumulado (*Sanchita*) de mérito (*Puṇya*) e demérito (*Pāpa*) também é destruído. Ele, em consequência, não está sujeito a escravidão nem no céu (*Svarga*), nem na terra (*Martya*), nem no mundo inferior (*Pātāla*), e ele não está verdadeiramente corporificado.[2] Tal pessoa permanece na terra apenas enquanto não tiver completado o que começou. Ele é liberado mesmo vivendo (*Jīvanmukta*), e alcança a liberação completa com a dissolução do corpo. O *Kulārṇava Tantra* diz: "Aqueles que têm o Brahman no coração não adquirem nem mérito com cem sacrifícios de cavalo, nem demérito por matar cem *Brāhmaṇas*." A *Gītā* (III, 18) também diz: "Para ele não há nada neste mundo que deva ou não deva ser feito. Para tal pessoa não há dependência de qualquer ser."[3] A Subodhinī[4] interpreta este verso como significando que o "conhecedor" (Tattvajñānī) não adquire mérito pela realização de ações nem demérito pela omissão delas. A Śruti[5] fala da destruição do Karma acumulado (Sanchita) de Puṇya e Pāpa: "Quando o Manas, que agora escolhe e rejeita, é dissolvido naquilo; quando Pāpa e Puṇya são destruídos (literalmente, queimados), Sadāśiva, que é Śakti e Ātmā (cf. Haṁsaḥ, ante), é Śānta.[6]

---

1 – Cap. XVIII, v. 60.
2 – Na śarīrī bhavati — embora ele tenha um corpo, ele não é do corpo.
3 – Tradução de Telang: "Ele não tem interesse em tudo o que é feito, e nenhum interesse em tudo o que não é feito, neste mundo; nem tem qualquer interesse no que depende de outro ser" (p. 54, Sacred Books of the East, Vol. VIII).
4 – Isto é, o comentário de Śrīdhara-swāmī sobre a Gītā.
5 – O texto citado é do Haṁsa Upaniṣad, mas difere levemente dos textos publicados dessa Upaniṣad.
6 – Isto é, paz e quietude como a superfície imóvel de um oceano — característica do Estado Supremo.

Comentário Continuação

Cf. Bhagavad-Gītā: “E assim o fogo do conhecimento destrói todas as ações.”[1]

“Poder completo” (Samagrā śaktiḥ) — isto é, poder que lhe permite fazer tudo. Por poder, ou Śakti, entende-se a capacidade de fazer tudo o que deseja[2] e de neutralizar todo mal, de voar pelo ar[3] e de tornar-se dotado de grandes poderes de fala e de composição poética.

---

1 – IV, 37.
2 – Tal pessoa pode ter tal poder, mas não o exercerá de forma errada.
3 – Khagati; esta é a interpretação de Kālicharaṇa; quanto a Viśvanātha, veja p. 488, n. 8, ante.

Verso 46

Aqui está a excelente (suprema) décima sexta Kalā da Lua. Ela é pura e assemelha-se (em cor) ao jovem Sol. Ela é tão fina quanto a centésima parte de uma fibra no talo de um lótus. Ela é luminosa[1] e suave como dez milhões de relâmpagos, e está voltada para baixo. Dela, cuja fonte é o Brahman, flui copiosamente o fluxo contínuo de néctar[2] (ou, Ela é o receptáculo da corrente de excelente néctar que provém da bem-aventurada união de Para e Parā).[3]

Comentário

Os Versos 41 e 42 falam da presença de Amā-kalā, Nirvāṇa-kalā e Para Bindu, dentro do triângulo no pericarpo do Sahasrāra. Ele agora deseja descrevê-los por seus atributos distintos, e fala neste verso das características distintivas de Amā-kalā.

"Excelente ou suprema" (Parā) — isto é, Ela é Chit Śakti. No Prabhāsa-khanda ocorre a seguinte passagem: "A excelente Māyā que mantém os corpos de todos os que têm corpos." Isso é atributivo de Amā.

---

1 – Kālicharaṇa lê "Vidyotitā," mas Shankara lê "Nityoditā," = "constantemente brilhante."

2 – Leitura alternativa do Comentador: Nityānanda-paramparātivigalatpīyūṣa-dhārā-dharā. Paramparā pode significar "em um curso contínuo," ou Param pode significar Śiva e Parā, Śakti. Essa diferença de significado se deve às diferentes maneiras em que essas palavras podem ser lidas.

3 – Parā, segundo Shankara, pode significar Parā, Pashyantī, Madhyamā e Vaikharī coletivamente. Para e Parā são as formas de Śiva e Śakti.

Comentário Continuação

"A décima sexta Kalā da Lua" (Chandrasya shodashī). — Com isso devemos entender que ele está falando de Amā-kalā[1].

"Pura" (Shuddhā) — isto é, sem mácula.

"Ela se assemelha," etc. (Shishu-sūrya-sodara-kalā). — Com isso se indica a tonalidade avermelhada desta Kalā.

"Tão fina quanto a centésima parte de uma fibra no talo de um lótus" (Nirajasūkṣma-tantu-shatadhā-bhāgaika-rūpā). — Tão fina quanto a centésima parte da fibra no talo do lótus dividida ao comprido.

"Cuja fonte é o Brahman" (Nityānanda-paramparā). — Nityānanda = Pūrṇānanda = Brahman.

"Flui," etc. (Ativigalat-pīyūṣa-dhārā-dharā). — Se as duas últimas palavras compostas forem lidas como um único composto longo, segue-se: Pūrṇānanda-paramparātivigalat-pīyūṣa-dhārā-dharā, cujo significado será dado nos colchetes ao fim do verso. Ānanda então significará a alegria da união, e Paramparā significará então Śiva e Śakti. Para = forma de Bindu, Śiva; Parā = Prakṛti, Śakti. Ānanda é a alegria que surge da união dos dois, e dessa união flui o néctar, do qual Amā-kalā é o receptáculo.

---

1 – Viśvanātha diz que esta *Amā-kalā* é *Ūrdhvaśaktirūpā*, ou a Śakti que se move para cima (em direção ao Brahman).

Verso 47

Dentro dela (Amā-kalā) está Nirvāṇa-kalā, mais excelente do que a excelente. Ela é tão sutil quanto a milésima parte da extremidade de um fio de cabelo, e tem a forma da lua crescente. Ela é a Bhagavatī sempre existente, que é a Devī que permeia todos os seres. Ela concede o conhecimento divino e é tão luminosa quanto a luz de todos os sóis brilhando ao mesmo tempo.

Comentário

Neste verso a Nirvāṇa-kalā é descrita.

"Dentro dela" (Tadantargatā) — isto é, colocada no "colo"[1] de Amā-kalā. A Kalā já foi descrita[2] como a "décima sétima Kalā crescente" colocada dentro de Amā, e conhecida pelo nome de Nirvāṇa-kalā.

"Mais excelente do que a excelente" (Parā paratarā). — Amā-kalā é excelente; esta é mais excelente do que Amā. Se "Parātparatarā" for aceito por "Parā paratarā", então o significado será que Ela é a mais excelente.

"Tão sutil... cabelo" (Keśāgraśya sahasradhā vibhajitasyaikāṁśa-rūpā). — Ela é igual em dimensão à milésima parte da extremidade de um fio de cabelo, tão sutil é Ela.

"Da forma da lua crescente" (Chandrārdhāṅga-samānabhānguravatī). — Como Amā-kalā, Ela tem a forma de um crescente.

---

1 – Isto é, dentro da curva de *Amā-kalā*. Viśvanātha diz, não dentro de *Amā-kalā*, mas dentro do *Chandra Maṇḍala*, do qual *Amā-kalā* é um dos dígitos, *Nirvāṇa-kalā* é, ele diz, *Vyāpinitattva*.
2 – Veja p. 428, *ante*.

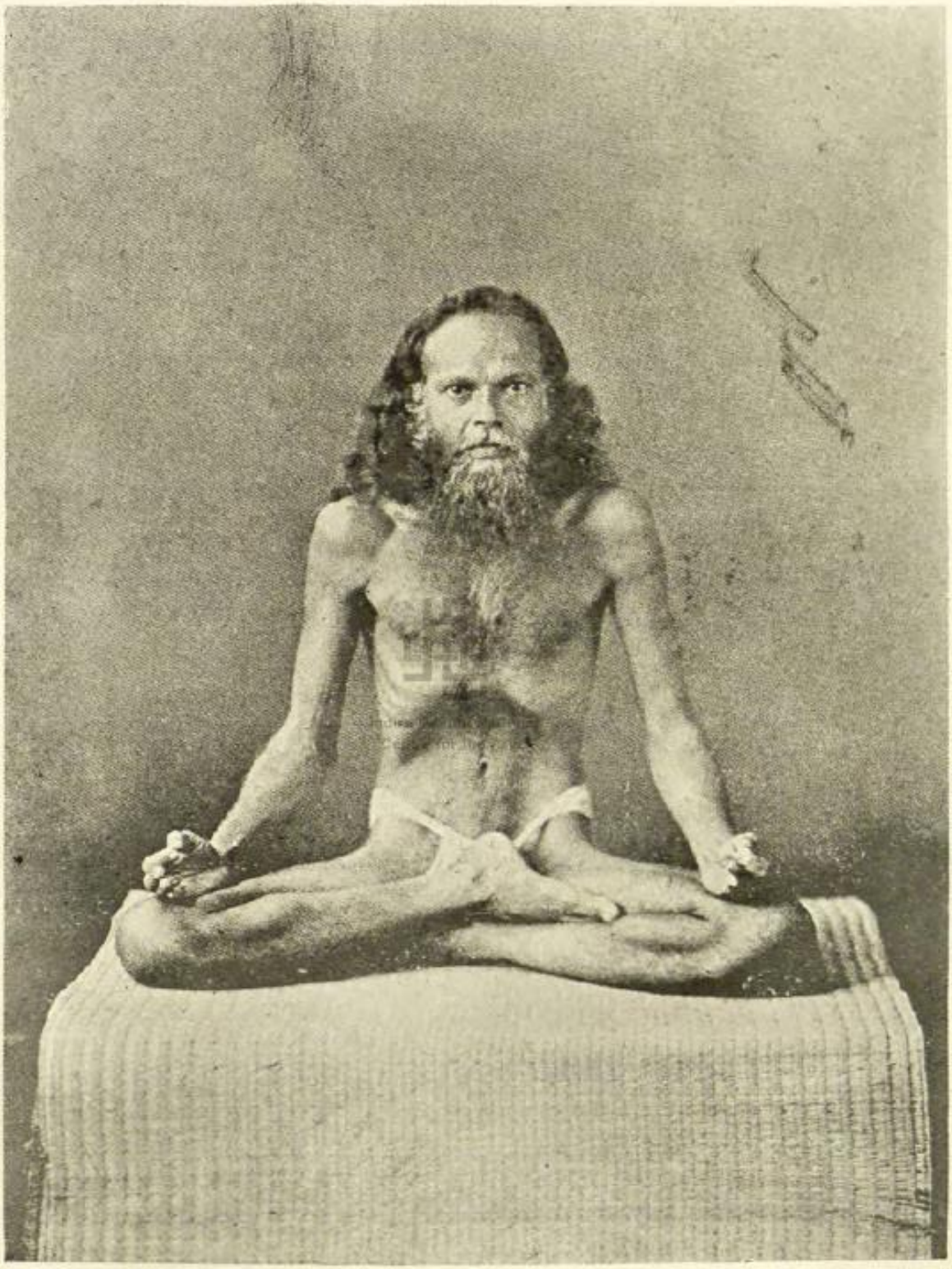


PLATE XI] Uddiyāna Bandha in Siddhāsana
1st Stage [To face Page 448

Comentário Continuação

"Aquele Devatā que permeia todos os seres" (Bhūtānām adhi-daivatam). — Adhi-daivatam = Hṛddha-chaitanyam[1], e esta Kalā é a forma de Hṛddha-chaitanya1 de todos os seres.

"Ela concede conhecimento divino" (Nitya-prabodhodaya). — Isto é, Ela concede Tattva-jñāna, ou o conhecimento do Brahman.

"E é luminosa," etc. (Sarvārka-tulya-prabhā). — Há doze sóis (Dvādashāditya). — "Quando todos os doze sóis estão brilhando" — tal é o Seu esplendor. Este adjetivo também implica que Ela é vermelha.

---

1 – Hṛddha-chaitanyam. Amara define Hṛddha como significando Prema, Sneha — isto é, afeição, amor. Ou seja, a Iṣṭa-devī adorada no coração; a Śakti que é Ela mesma o coração do Senhor. A palavra deriva de hṛd = coração. O Devatā também existe como o que é chamado a Hṛddha-kalā. Veja a Introdução.

Verso 48

Dentro de seu espaço central (isto é, meio da Nirvāṇa-kalā) brilha a Suprema e Primordial Nirvāṇa Śakti[1]; Ela é luminosa como dez milhões de sóis, e é a Mãe dos três mundos. Ela é extremamente sutil, como a décima milionésima parte da extremidade de um fio de cabelo. Ela contém dentro Dela o fluxo constante de alegria[2], e é a vida de todos os seres. Ela graciosamente transmite o conhecimento da Verdade (Tattva)[3] à mente dos sábios.

Comentário

Ele agora fala do Para-Bindu.

"Seu" (Etasyāḥ) — isto é, da Nirvāṇa-kalā.

"Meio" (Madhya-deshe) — "Dentro do colo."[4]

A Suprema e Primordial Nirvāṇa Śakti (Paramāpūrva nirvāṇa-śaktiḥ = paramā apūrva-nirvāṇa-śaktiḥ). — Paramā[5], isto é, o Supremo Brahman como Śakti. Apūrva — isto é, Ela antes de haver coisa alguma, tendo aparecido no início da criação.

---

1 – Isto é, segundo Viśvanātha, o Samanāpada ou Samanī Śakti. Este estado não está livre da multidão de vínculos (Pāśajāla).
2 – Prema. Veja notas, post.
3 – Esta palavra "Tattva" foi dita por Viśvanātha ser Śivābhedajñānam — isto é, a não-distinção entre Śiva e Śivā.
4 – Isto é, dentro do crescente. Segundo Viśvanātha, o locativo indica proximidade e significa "perto do meio mas ligeiramente acima dele."
5 – Esta palavra foi definida por Shankara como significando "Ela que é tão grande quanto o Para ou Suprema." Viśvanātha diz que significa "Ela que mede o futuro" (Para = Uttarakalā) — isto é, todo o futuro está sob Seu controle.

Comentário Continuação

"Brilha" (Vilasati paramā)[1] — isto é, habita resplandecente.

"Mãe dos três mundos" (Tri-bhuvana-jananī) — isto é, Ela é a origem do Universo que compreende Svarga, Martya e Pātāla e semelhantes.[2]

"Ela é extremamente sutil, como a décima milionésima parte da extremidade de um fio de cabelo" (Keśāgrasya koṭi-bhāgaikarūpā'tiśukṣmā). — Como Ela é como a décima milionésima parte da ponta de um fio de cabelo, Ela é extremamente sutil.

"Ela contém dentro Dela o fluxo constante de alegria" (Niravadhi-vigalati-prema-dhārā-dharā). — Prema é a ternura da mente produzida pela sensação de alegria; isto é, Ela contém dentro Dela o fluxo de excelente néctar que tem sua origem na bem-aventurada união de Śiva e Śakti, e que flui incessantemente.

"É a vida de todos os seres" (Sarveṣām jīva-bhūtā) — isto é, o animado existe sendo uma parte Dela.

Cf. "Ó Devi, assim como faíscas brotam de uma chama, assim o Parabindu (como Jīva) emana Dela (Nirvāṇa Śakti), e torna-se conhecedor[3] quando toca a Terra."[4]

Por "Ela" entende-se a Śakti que está no Parabindu, que é ao mesmo tempo Śiva e Śakti; e Dela emana o Jīva. Nirvāṇa Śakti está situada abaixo de Nirvāṇa-kalā, e sobre Nibodhikā,[5] que é Nāda-rūpā.

---

1 – Paramā — Aquela que é co-existente ou de grau igual ao Supremo (Para) ou aquela que conhece o Supremo. Isto conforme aplicado a Māyā.
2 – Céu, Terra e Mundo Inferior.
3 – Samjñāyuktah, isto é, consciência de Jīva. Também pode significar "vem dotado de um nome". Nome e forma caracterizam o mundo como Sat, Chit e Ānanda até Brahman.
4 – Yadā bhūmau patati tadā samjñāyuktō bhavati. A criação do Jīva é aqui mencionada. O texto citado é do Nirvāṇatantra I.
5 – Ver Introdução e nota ao v. 40, particularmente a parte tratando de Nāda, Bodhinī e Bindu.

Comentário Continuação

Cf. “Colocada dentro de Nirvāṇa (Kalā) é a ígnea (Vahnirūpā) Nibodhikā, que é o Nāda[1] não manifesto]; acima dela está a suprema Nirvāṇa-Śakti, que é a causa de tudo e possui o esplendor de dez milhões de sóis. É nela que está o Brahman[2] que é o Śiva imutável[3]; é aqui que a Kuṇḍalinī Śakti desfruta com o Paramātmā.

Nibodhikā é uma fase de Avyakta-nāda (Avyakta-nādātmikā), e é de natureza ígnea. Rāghava-bhaṭṭa diz: “Nāda existe em três estados. Quando o Tamo-guṇa é dominante, é meramente som não manifesto (Avyakta-nāda[4]) na natureza de Dhvani; quando o Rajo-guṇa é mais dominante, há som no qual há algo de arranjo das letras[5]; quando o Sattva-guṇa predomina, Nāda assume a forma de Bindu.”[6] Portanto, Nāda, Bindu e Nibodhikā são, respectivamente, o Sol, a Lua e o Fogo[7]; e suas atividades são Jñāna, Icchā e Kriyā. Jñāna, novamente, é o Fogo, Icchā a Lua, e Kriyā o Sol.

---

1 – Avyakta-nāda — som não manifesto.
2 – Niranjana. Esta palavra pode ser igual a Niranjana (isto é, sem mácula) ou Nih-ṛanjana (não afetado por prazer ou dor, imóvel). É um dos aspectos do Brahman.
3 – Nirvikāra. Alguns leem Nirvikalpa, ou consciência incondicionada. Nirvikalpa é também o último estágio de Samādhi, no qual não há distinções específicas (Vikalpa) e nem “isto” e “aquilo”.
4 – Tamo-guṇādhikyeṇa kevaladhvanyātmako’vyaktanādah.
5 – Raja-ādhikyeṇa kinchidvarna-baddha-nyāsātmakaḥ. O sentido parece ser que as letras existem de algum modo juntas em forma não diferenciada.
6 – Sattvādhikyeṇa vindu-rūpah.
7 – Tataś ca nāda-bindu-nibodhikā arkendu-vahni-rūpāḥ. Tradução: “Então, nāda, bindu e nibodhikā possuem as formas de Sol, Lua e Fogo”. Jñāna é Fogo, porque consome todas as ações. Quando o resultado da ação é realizado, a ação cessa (veja a nota ao verso 45). Ichchhā é a Lua, porque é o precursor da criação e é eterna. A Lua contém a Amā-kalā, que não conhece aumento nem decadência. Kriyā é o Sol, porque, como o Sol, torna tudo visível. Sem esforço não pode haver realização e manifestação. Cf. ‘Assim como um Sol manifesta todos os Lokas’ (Gītā).
O texto ficará mais claro se for organizado nos seguintes grupos: (1) Nāda, Sol, Kriyā; (2) Bindu, Lua, Ichchhā; (3) Nibodhikā, Fogo, Jñāna. Mas veja a Introdução.”

Comentário Continuação

Isto tem sido dito na Śāradā. Portanto, na medida em que foi dito que Nirvāṇa Śakti está acima da ígnea (Vahnirūpā) Nibodhikā, o sábio deve concluir que Nirvāṇa-Śakti está colocada acima dos Maṇḍalas do Sol, da Lua e do Fogo.

Isso foi claramente declarado no Kulārṇava Tantra, no Para-Brahma-dhyāna, que começa: "O Bindu-forma Para Brahma no Sahasrāra," e termina: "Embelezado pelos três Maṇḍalas dentro do triângulo no pericarpo." Por três Maṇḍalas entende-se os Maṇḍalas do Sol, da Lua e do Fogo. Mostraremos que a Nirvāṇa-Śakti está na forma de Para-bindu (Para-bindu-rūpā).

Verso 49

Dentro Dela está o lugar eterno chamado a morada de Śiva[1], que está livre de Māyā, alcançável apenas por Yogis, e conhecido pelo nome de Nityānanda. É repleto de toda forma de bem-aventurança[2] e é o próprio Conhecimento puro[3]. Alguns o chamam de Brahman; outros o chamam de Haṁsa. Homens sábios o descrevem como a morada de Viṣṇu, e homens justos[4] falam dele como o inefável lugar do conhecimento do Ātmā, ou o lugar da Liberação.

Comentário

Ele fala do Para-Brahma-sthāna (lugar do Para Brahma) no Vazio dentro de Nirvāṇa[5] Śakti.

"Dentro Dela" (Tasyāḥ e madhyāntarāle) — isto é, dentro da Nirvāṇa[5] Śakti em sua forma de Param Bindu, isto é, o espaço vazio dentro do Bindu.

---

1 – Śiva-padam ou estado de Śiva. Isto, segundo Viśvanātha, é o estado Unmanī de Śakti onde não há nem Kāla nem Kalā, nem tempo nem espaço. É o corpo de Śiva (Śivatanu). Então se diz Unmanyante Paraśivaḥ. O seguinte verso que ocorre no Padma Purāṇa (Uttara Khanda, cap. 78, v. 48) expressa a ideia de forma mais popular. Diz: "Śaivāḥ Saurāś cha Ganeśāḥ Vaiṣṇavāḥ Śaktipūjakāḥ | Mām eva prāpnuvanti hi varṣāmbhah sāgaram yathā." Tradução: "Śaivas, Sauras, Ganeśas, Vaishnavas e Śāktas, todos verdadeiramente vêm a mim como as chuvas vão para o oceano."
2 – Sakalasukhāmnāyam. Viśvanātha lê aqui Paramakulapadam, que ele interpreta como Param Akula-padam, ou a morada do Supremo Śiva, conhecido como Akula, pois Kula é Śakti. Assim se chama porque é aqui que o universo encontra o seu repouso.
3 – Shuddha-bodha-svarūpam.
4 – Sukṛtinaḥ.
5 – Viśvanātha diz Samanā.

Comentário Continuação

"Morada de Śiva" (Śivapadam). — Este é o lugar do Brahman. "Livre de Māyā" (Amalam) — isto é, livre da impureza de Māyā. "Chamado" — isto é, chamado assim por aqueles que conhecem o Tattva. "Alcançável apenas por Yogis" (Yogi-gamyam). — Em razão de sua extrema sutileza, está além do alcance da palavra e da mente, sendo alcançável por Yogis apenas por puro Jñāna[1].

"Alguns o chamam" — isto é, os Vedantistas (Vaidāntikas) o chamam assim. "Inefável" (Kimapi) — isto é, maravilhoso, inspirador de assombro. "Lugar do conhecimento do Ātmā" (Ātma-prabodham). — O lugar onde o Ātmā é visto ou realizado. "Liberação" (Mokṣa) — isto é, onde se está liberto de Māyā, pela qual se está cercado.

Agora é suficiente marcar o seguinte: o Parabindu, que é Prakṛti e Puruṣa, está cercado[2] por Māyā, e está dentro do triângulo no pericarpo do Lótus de mil pétalas. Assim foi dito: "No Satya-loka está o sem forma e fulgurante; Ela envolveu a Si mesma com Māyā, e é como um grão de milho, desprovido de mãos, pés e semelhantes. Ela é Lua, Sol e Fogo. Ao lançar fora (Utsṛjya) a cobertura (Bandhana) de Māyā, Ela se torna de aspecto duplo (Dvidhā bhitvā) e Unmukhī[3], então, pela divisão ou separação de Śiva e Śakti[4], surge a ideação criativa."[5]

---

1 – Conhecimento espiritual, como se diz: Mokṣe dhīr jñānam anyatra vijñānam śilpaśāstrayoh. O conhecimento que obtém Mokṣa (Liberação) é chamado Jñāna, outras formas de conhecimento, como artes e os Śāstras, são Vijñāna.

2 – Māyābandhanāchchhādita-prakṛti-puruṣātmaka-para-vinduḥ.

3 – Por Unmukhī entende-se que Ela se torna voltada para a criação.

4 – Śiva-Śakti-vibhāgena. Por divisão ou separação não se quer dizer que Śiva esteja realmente dividido ou separado de Śakti — pois os dois são sempre um e o mesmo — mas que Śakti, que existe eternamente como uma com o Brahman em dissolução, aparece para emitir a partir dEle a ideação criativa.

5 – Sṛṣṭi-kalpanā. Isto é, o sujeito conhece a si mesmo como objeto.

Comentário Continuação

A palavra “Satya-loka” na passagem acima significa Sahasrāra.

Veja também: “O Bindu sem atributos é, sem dúvida, a Causa (da obtenção) dos Siddhis. Alguns dizem que o Deva que é um só, sem mácula (Niranjana), todo-abarcante (Mahāpūrṇa) e unido à Śakti primordial como na forma de um grão[1] é Brahmā, e, por alguns, novamente, Ele é chamado Viṣṇu; por outros, novamente, Ele é chamado o Deva Rudra.”

O espaço vazio luminoso dentro da Nirvāṇa Śakti (isto é, o círculo externo do Parabindu), que é mais diminuto que a décima milionésima parte da extremidade de um fio de cabelo, é, segundo o autor, a morada do Brahman (Brahmapada). Cf. “Dentro dele[2] está o Para-bindu, cuja natureza é criar, manter e destruir. O espaço dentro é o próprio Śiva, e o Bindu[3] é Paramakuṇḍalī.”

Veja também: “A circunferência (Vṛitta) é a Kuṇḍalinī-Śakti, e Ela possui os três Guṇas. O espaço interior, ó Amada Maheśānī, é tanto Śiva quanto Śakti.”[4]

Este Bindu é, segundo alguns, Īśvara, a Causa de Tudo. Alguns Paurāṇikas O chamam Mahāviṣṇu; outros O chamam Brahma Puruṣa[5]. Cf. “Não havia nem dia nem noite, nem o firmamento nem a terra, nem trevas nem qualquer outra luz; havia Aquilo, o Brahma-Macho, imperceptível ao ouvido, e as outras fontes de conhecimento unidas ao Pradhāna.”[6]

O Śāradā[7] diz: “O eterno Śiva deve ser conhecido tanto como Nirguṇa (sem atributos) quanto Saguna (possuído de atributos).

---

1 – Chanaka, que sob sua bainha externa contém duas metades não divididas.
2 – Aparentemente Nirvāṇa-kalā.
3 – Isto é, a circunferência em oposição ao espaço interior.
4 – Jñānārṇava Tantra, XXIV, 21.
5 – Pradhānikam Brahma-pumān.
6 – Kalīkā Purāṇa, XXIV, v. 125.
7 – Cap. I.

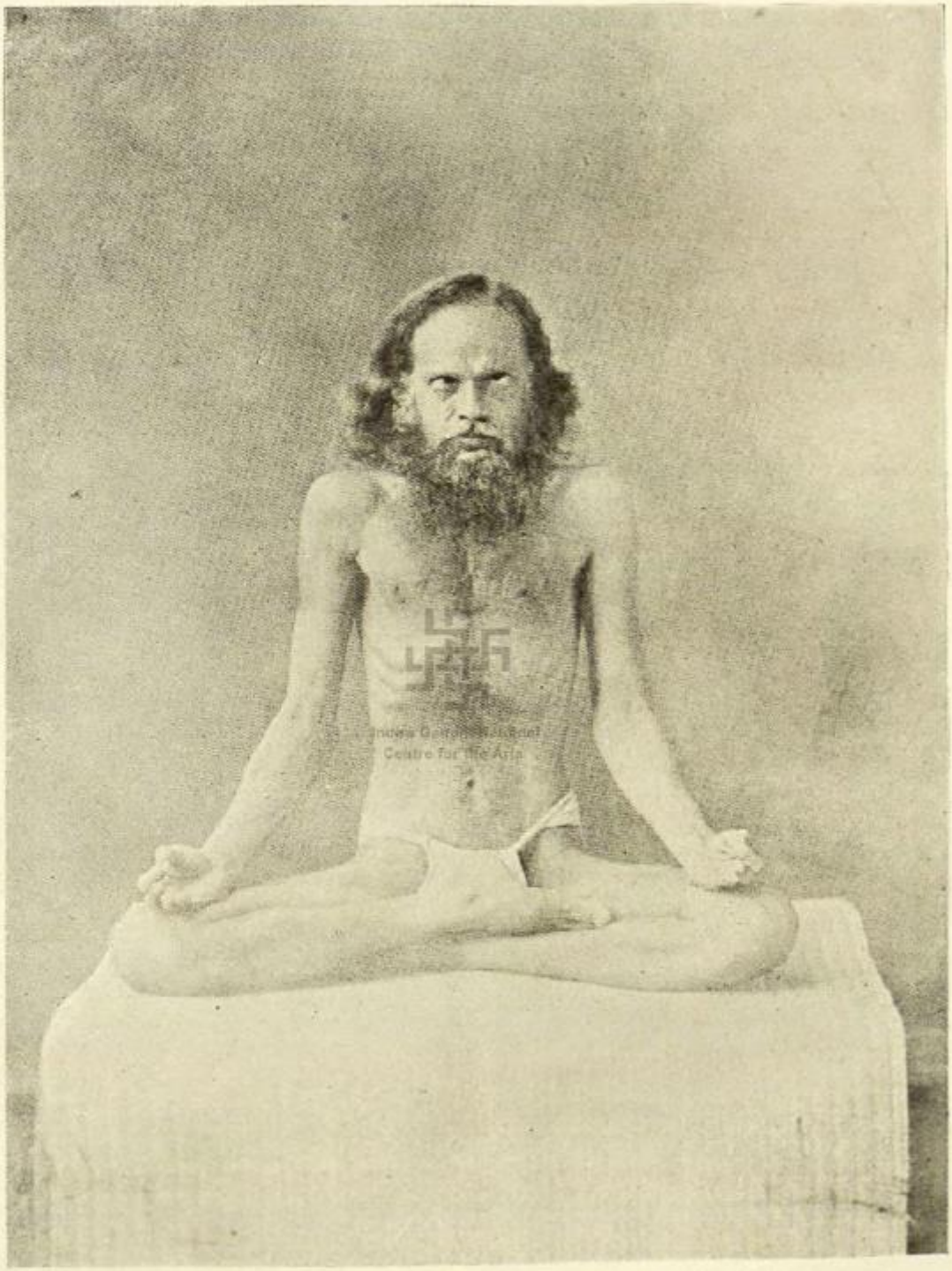


PLATE XII] Uddiyāna Bandha in Siddhāsana
2nd Stage [To face Page 456

Comentário Continuação

Ele é Nirguṇa quando (considerado como) dissociado dos trabalhos de Prakṛti, mas quando Sakala (isto é, assim associado com Prakṛti) Ele é Saguṇa."[1]

Isso mostra que o Bindu é o Saguṇa Brahman. Devemos saber que o Saguṇa Brahman é na realidade um só, embora Ele seja chamado por nomes diferentes de acordo com as inclinações dos homens. Não há necessidade de entrar em mais detalhes.

RESUMO DOS VERSOS 41 A 49

Acima (da extremidade) do Suṣumnā Nāḍī está o Lótus de mil pétalas; ele é branco e tem sua cabeça voltada para baixo; seus filamentos são vermelhos. As cinquenta letras do Alfabeto de A a La, que também são brancas, giram ao redor de suas mil pétalas vinte vezes. Em seu pericarpo está Haṁsaḥ, e acima dele está o Guru que é o próprio Parama-Śiva. Acima do Guru estão os Sūrya e Candra Maṇḍalas, e acima deles Mahāvāyu. Sobre este está colocado Brahmarandhra, e acima dele Mahāshankhinī. No Maṇḍala da Lua está o triângulo em forma de relâmpago no qual está a décima sexta Kalā[2] da Lua, que é tão fina quanto a centésima parte da fibra de lótus, e de cor vermelha, com sua boca voltada para baixo. No colo desta Kalā está a Nirvāṇa-Kalā, sutil como a milésima parte da extremidade de um fio de cabelo, também vermelha e com a boca voltada para baixo. Abaixo da Nirvāṇa-Kalā está o Fogo chamado Nibodhikā, que é uma forma de Avyakta-nāda[3]. Acima dela (Nibodhikā), e dentro da Nirvāṇa-kalā, está o Para Bindu, que é tanto Śiva quanto Śakti. A Śakti deste Para Bindu é a Nirvāṇa Śakti, que é Luz (Tejas) e existe na forma de Haṁsaḥ (Haṁsarūpā), e é sutil como a décima milionésima parte da extremidade de um fio de cabelo. Esse Haṁsaḥ é Jīva. Dentro do Bindu está o vazio (Śūnya) que é o Brahmapada (lugar do Brahman).

---

1 – E também, o Shaktanandataraṅgiṇī (Cap. I) diz da Devī que Mahāmāyā sem Māyā é Nirguṇā, e com Māyā Saguṇā.
2– Isto é, Amā-kalā.
3 – Avyakta-nādātmaka-nibodhikākhyā-vahni.

Comentário Continuação

Segundo a visão expressa no quinto capítulo do Āgama-kalpa-druma e em outras obras, o triângulo A-Ka-Tha[1] está no pericarpo do Sahasrāra. Em seus três cantos estão três Bindus: o Bindu inferior no ápice do triângulo é Ha-kāra, e é masculino (Puruṣa); e os dois Bindus nos cantos superiores constituem o Visarga na forma Sa[2] e representam Prakṛti. Haṁsaḥ, que é Puruṣa e Prakṛti, assim se mostra na forma de três Bindus. Em seu meio está Amā-kalā, e em seu colo está Nirvāṇa-Śakti, e o espaço vazio dentro de Nirvāṇa-Śakti é Parabrahman.

Diz-se: "Dentro do Maṇḍala da Lua no Lótus branco de mil pétalas brilha como um relâmpago o triângulo A-Ka-Tha unido a Ha-La-Kṣa."[3] Dentro dele está o excelente (Para) Bindu (Śūnya), colocado abaixo de Visarga. Nesta região está a décima sexta Kalā, voltada para baixo, da cor do Sol nascente, em forma de lua crescente que descarrega uma corrente de néctar, e dentro dela está Parā Śakti, possuindo o esplendor de dez milhões de sóis. Ela é tão sutil quanto a milésima parte da fibra de lótus, e é Chidātmikā.[4] Dentro dela está o Bindu que é o Niranjana Puruṣa, que está além da mente e da fala e é Sacchīdānanda, e Visarga (que também está ali) é Prakṛti. Haṁsa, que é tanto Pum[5] quanto Prakṛti, brilha por Sua própria efulgência. Aqueles que seguem esta visão colocam Sa-kāra sobre o Bindu, e colocam o Guru acima do Visarga[6] e Bindu, que juntos fazem Haṁsaḥ.

---

1 – Isto é, as letras dispostas na forma do triângulo referido no v. 4 do Pādukā-pañchaka. A Devī é Mātṛikā-mayī.
2 – Viz., Ham representando o Bindu "Masculino".
3 – Isto é, literalmente "Sa" em pé, ou Visarga na forma Sa. Assim, a letra Sa, ou mais estritamente Sa sem a vogal, transforma-se em Visargaḥ; assim, Tejas torna-se Tejah, Rajas Rajah.
4 – De natureza de Chit. Cf. definição de Māyā-Śakti em Tattva-sandoha 14.
5 – O Masculino, Puruṣa.
6 – Gerador do Visarga (veja nota 5, ante, p. 450) para quem Sa Visarga vem.

Comentário Continuação

Mas isso não pode estar certo. O Nirvāṇa Tantra fala do Guru como adorando a Para Bindu-rūpa-Śakti, e estando próximo Dela e no ato de adorá-La. O adorador deve sempre sentar-se em um nível inferior ao, e à frente do objeto de adoração, e nunca em um nível mais alto que, ou atrás do objeto de adoração. Cf. Nirvāṇa[1]: "Medita sobre a Niranjanā Devī dentro do Satyaloka na Chintāmaṇi-gṛha[2] como estando sentada no trono ou assento de leão (Simhāsana), e sobre teu Guru como estando próximo Dela e a adorando."

O Mahākālī Tantra, além disso, fala explicitamente da presença do Guru sobre as duas letras Ham e Saḥ.[3] Deve-se entender que, se houver quaisquer textos que diferem, ou acrescentem aos aqui adotados, então eles devem ser tomados como referindo-se a métodos e opiniões diferentes.

Este é o fim da sétima seção.

---

1 – Nirvāṇa Tantra, Cap. X.
2 – O recinto feito de pedra Chintāmani que concede todos os desejos, descrito no Rudrayāmala e Brahmāṇḍa Purāṇa. O Lalitā refere-se a ele como sendo o lugar ou origem de todos aqueles Mantras que concedem todos os objetos desejados (Chintita).
3 – No Jñānārṇava Tantra (I, v. 13) está dito: "Pārvatī, em Ha-kāra com Bindu (Ham) é Brahmā e, ó Maheshvarī, os dois Bindus de Visarga (Saḥ) são Hari e Eu mesmo. Por causa dessa conexão inseparável neste mundo falam de Hari-Hara."

Verso 50

Aquele cuja natureza é purificada pela prática de Yama, Niyama e semelhantes[1] aprende da boca de seu Guru o processo que abre o caminho para a descoberta da grande Libertação. Aquele cujo ser inteiro está imerso no Brahman então desperta a Devī pelo Hūm-kāra, perfura o centro do Liṅga, cuja boca está fechada e, portanto, é invisível, e por meio do Ar e do Fogo (dentro dele) a coloca dentro do Brahmadvāra[2].

Comentário

Tendo descrito os Cakras terminando com o Sahasrāra, ele agora deseja falar da união de Kundalinī, e como preliminar a isso ele se refere ao modo de despertar Kundalinī[3].

O sentido transmitido por este verso é que o homem que alcançou sucesso no Yoga aprende de seu Guru o processo, que consiste em contrair o coração, despertar a Kundalinī pelo poder do ar e do fogo, e assim por diante[4]; e tendo aprendido isso da boca de seu Guru, ele desperta a Kundalinī, atacando-a com ar e fogo, e pronunciando o Kūrchcha "Hūm" e perfurando a boca do Svayambhu Liṅga, coloca Kundalinī dentro do Brahmadvāra, ou, em outras palavras, dentro da boca da Nāḍī Chitriṇī.

---

1 – Veja Introdução.
2 – Isto é, dentro da Chitriṇī-Nāḍī.
3 – No processo iogue conhecido como Shatchakrabheda, geralmente descrito na Introdução, mas que praticamente deve ser aprendido do Guru.
4 – O comentarista Shankara, citando Goraksha Samhitā, diz que o ar faz o fogo subir, e o fogo desperta Kundalinī e Ela também sobe.

Comentário Continuação

"Aquele cuja natureza é purificada" (Sushila) — isto é, o homem que pratica regularmente Yama e semelhantes, e que se disciplinou.

"Praticando Yama, Niyama," etc. (Yama-niyama samabhyāsashila). — Deve-se observar que não é apenas pela prática de Yama e Niyama que se atinge a perfeição nos exercícios preliminares de Yoga[1]. Mas o Sādhaka deve, por meio da prática, destruir inclinações como luxúria, raiva e semelhantes que interferem com o Yoga, e cultivar outras, como o controle do ar interior, firmeza de mente, e assim por diante, que são úteis na prática de Yoga. É por isso que, no v. 54, o Autor usou a palavra Yamādyaiah no plural. A prática de Yama e semelhantes é necessária, no entanto, para aqueles cujas mentes estão perturbadas pela luxúria e outras propensões. Se, no entanto, um homem, por mérito e boa sorte adquiridos em um nascimento anterior, e por sua natureza, está livre de raiva, luxúria e outras paixões, então ele é capaz de Yoga real sem as práticas preliminares. Isto deve ser bem compreendido.

"Da boca de seu Guru" (Shri-nātha-vaktrāt). — O processo não pode ser aprendido sem as instruções do Guru. Por isso foi dito: "Pode ser aprendido apenas com o Guru, e não com dez milhões de Śāstras." "Processo" (Krama). — Passos, ordem.

"Que abre o caminho para a descoberta da grande Libertação" (Mahāmoksha-vartma-prakāsha). — Por isso se entende o 'processo' pelo qual a entrada no canal da Nāḍī Chitriṇī é aberta. "Caminho de Libertação" (Moksha-vartma) é o caminho através do canal dentro de Chitriṇī. A "descoberta" (Prakāsha) consiste em fazer o caminho por meio dele. "Ele" (Sah) — isto é, o homem que se distinguiu por seu sucesso nas práticas de Yoga. "Cujo ser inteiro está imerso no Brahman" (Shuddha-buddhi-svabhāva[2]).

---

1 – Anga-yoga. Veja Introdução, e Viśvanātha citando Gautamīya Tantra (Tāntrik Texts, Vol. II, p. 183, ed. A. Avalon).

2 – Shankara lê prabhāvā, e traduz o trecho como "Aquele cujo poder se deve à pureza do Buddhi".

Comentário Continuação

— Śuddha-buddhi significa Brahman, e aquele cujo Svabhāva (ser próprio) está Nele. Esta expressão composta também pode significar "Aquele cujo ser (Bhāva) por razão da pureza de sua mente (Śuddha-buddhi) está imerso no Espírito (Sva = Ātmā)."

"Desperta a Devī por Hūṁ-kāra" (Hūṁ-kārenaiva Devīm). — O Āgama-kalpa-druma diz: "Então, tendo mentalmente recitado Haṁsa, contraia gentilmente o ânus."[1] Segue-se, portanto, que ao mover Kuṇḍalinī o Haṁsa Mantra deve ser entoado. O autor do Lalitā rahasya, seguindo isso, diz que ao mover Kuṇḍalinī o mantra "Hūṁ Haṁsaḥ" deve ser empregado. Mas pelo fato de que a parte deve ser contraída depois que o Haṁsa Mantra é recitado, a intenção parece ser que o Jīvātmā, que é da forma da chama de uma lamparina, pela recitação do Haṁsa Mantra seja levado do coração ao Mūlādhāra, e então movido junto com Kuṇḍalinī.

O Āgama-kalpa-druma em uma passagem subsequente diz: "Elevando e novamente levantando a Śakti com o Ātmā para a morada de Brahmā[2], o excelente Sādhaka deve (e assim por diante)." Isso mostra que Ela deve ser conduzida junto com o Ātmā ou Jīvātmā. O Kālī-Kulāmṛta diz: "Tendo conduzido o Jīva do coração pelo Haṁsa Mantra até o Mūla Lotus[3], e tendo despertado a Para-devatā Kundalinī por Hūm-kāra." O Kankālamalinī diz: "Ó filha do Rei das Montanhas, tendo atraído o Jīvātmā pelo Praṇava, que o Sādhaka mova o Prāṇa e Gandha[4] com Kundalinī com a ajuda do mantra 'So'ham', e faça a Devī entrar no Svādhiṣṭhāna."

O sábio deve, a partir dos textos acima, entender que o Jīvātmā deve ser conduzido do coração com a ajuda de Praṇava ou Haṁsa Mantra, e então Kundalinī deve ser despertada apenas pelo Kūrchchhabīja.

---

1 – Shanair ākunchayed gudam — isto é, por Ashvinī-mudrā.
2 – Brahmā está no Mūlādhāra.
3 – Mukham bhuja. Isso pode ser um erro de escrita para Mūlambuja.
4 – Isto é, Pṛithivī.

Comentário Continuação

"A boca do qual está fechada," etc. (Guptam). — Esta palavra pode ser lida ou como um adjetivo qualificando Liṅga, e significar "não-manifestado em razão de sua boca estar fechada[1]", ou pode ser lida como um advérbio qualificando "coloca" e então a palavra significaria "imperceptivelmente". No Āgama-kalpa-druma, Panchamashākhā, o modo de despertar a Kundalinī é descrito em detalhe assim: "Tendo-se sentado na postura de Padmāsana, as duas mãos devem ser colocadas no colo. Depois, tendo mentalmente recitado o Haṁsa Mantra, o ânus deve ser gentilmente contraído. Deve-se então repetidamente elevar o ar do mesmo modo[2], e tendo elevado, deixar que ele perfure o Chakra. Eu agora falo de seu processo. No Mūlādhāra Lotus há um triângulo muito belo. Dentro dele está Kāma[3] (lustroso) como dez milhões de sóis; acima Dele (Kāma) e circundando o Svayambhu-Liṅga, está a Kundalinī Śakti." Também cf. "Como resultado da excitação pelo Kāmāgni e da ação do Kūrchcha-mantra sobre Ela, Ela é tomada de desejo pelo Para-Haṁsa[4]."

O Bhūta-śuddhi[5] também diz: "Ó Śivā (consorte de Śiva), o Sādhaka deve contrair o peito (lit., coração), mantendo a respiração ali[6], e ele deve controlar a base da garganta e outras partes do corpo[7], e então abrindo repentinamente a porta por Brahman, e aquele cujo Svabhāva (ser próprio) está Nele. Essa palavra composta também pode significar "Aquele cujo ser (Bhāva), por causa da pureza de sua mente (Śuddha-buddhi), está imerso no Espírito (Sva = Ātmā)."

---

1 – Tena vartmanā — aquilo por onde Kundalinī deve ir.
2 – No topo do Liṅga está Nādabindu — isto é, Chandra Bindu. A boca é o Bindu que Kundalinī perfura.
3 – O Kāmavāyu, ou Ar do Kāma.
4 – Param Haṁsābhilāṣinī — isto é, a paixão é excitada Nela, e Ela é impelida pelo fogo de Kāma em direção ao Param Haṁsa no Sahasrāra.
5 – Esta passagem é obscura e não pode ser localizada na edição publicada do Tantra, mas é semelhante a certas passagens na Hathayoga-pradīpikā que tratam de Bhūtashuddhi. Parece conter trechos de vários textos para ilustrar o processo de Bhūtashuddhi. O Comentador descreveu, porém, o processo com suas próprias palavras de modo mais claro.
6 – Ele assim fecha a passagem da respiração ascendente.
7 – Isto é, o peito e o ânus, fechando assim a passagem do ar ascendente e descendente.

Comentário Continuação

"Desperta a Devī por Hūm-kāra" (Hūṁ-kārenaiva Devīm). — O Āgama-kalpa-druma diz: "Tendo então recitado mentalmente o Hamsa, contraia suavemente o ânus[1]." Assim, segue-se que ao mover a Kuṇḍalinī o Mantra Hamsa deve ser pronunciado. O autor do Lalitārahasya, acompanhando isso, diz que ao mover a Kuṇḍalinī deve-se empregar o mantra "Hūm Hamsah". Mas pelo fato de que a parte deve ser contraída após a recitação do Mantra Hamsa, a intenção parece ser que o Jīvātmā, que tem a forma da chama de uma lamparina, deva pela recitação do Mantra Hamsa ser trazido do coração ao Mūlādhāra e então movido junto com a Kuṇḍalinī.

O Āgama-kalpa-druma, em uma passagem subsequente, diz: "Elevando e novamente elevando a Śakti com o Ātmā desde a morada de Brahmā[2], o excelente sādhaka deve (e assim por diante)." Isso mostra que Ela deve ser conduzida junto com o Ātmā ou Jīvātmā. O Kālī-Kulāmṛta diz: "Tendo conduzido o Jīva desde o coração pelo Mantra Haṁsa até o Lótus Mūla[3], e tendo despertado a Paradevatā Kuṇḍalinī por Hūṁ-kāra." O Kaṅkālamālinī diz: "Ó filha do Rei das Montanhas, tendo atraído o Jīvātmā pelo Pranava, que o sādhaka mova Prāṇa e Gandha[4] com a Kuṇḍalinī com o auxílio do mantra 'So'ham', e faça a Devī entrar no Svādhiṣṭhāna." Os sábios, com base nesses textos, devem entender que o Jīvātmā deve ser trazido desde o coração por meio do Pranava ou do Mantra Hamsa, e então a Kuṇḍalinī deve ser despertada somente pelo Kūrcchabīja.

---

1 – Shanaiḥ ākuńchayed gudam — isto é, pela Ashvinī-mudrā.
2 – Brahmā está no Mūlādhāra.
3 – Mukhāmbhuja. Isto pode ser um erro de escrita para Mūlambuja.
4 – ou seja, Pṛthvī.

Comentário Continuação

"A boca que está fechada" etc. (Guptam). — Esta palavra pode ser lida tanto como um adjetivo qualificando Liṅga, significando "não manifestado por causa de sua boca estar fechada",[1] ou pode ser lida como um advérbio qualificando "lugares", e então a palavra significaria "imperceptivelmente". No Āgama-kalpa-druma, Pañcamaśākhā, o método de despertar a Kuṇḍalinī é descrito em detalhe assim: "Tendo-se sentado na postura de Padmāsana, as duas mãos devem ser colocadas sobre o colo. Em seguida, tendo recitado mentalmente o Haṁsa Mantra, o ânus deve ser suavemente contraído. Deve-se então, repetidamente, elevar o ar da mesma maneira[2]; e, tendo-o elevado, deve-se perfurar o Cakra. Falarei agora de seu processo. No Mūlādhāra Lotus há um triângulo muito belo. Dentro dele está Kāma,[3] (luminoso) como dez milhões de sóis jovens; acima dele (Kāma) e ao redor do Svayambhu-Liṅga, está a Kuṇḍalinī Śakti." Também cf.: "Como resultado da excitação pelo Kāmāgni e pela ação do Kūrccha-mantra sobre Ela, Ela é tomada de desejo pelo Para Haṁsa."[4] O Bhūta-śuddhi[5] também diz: "Ó Śiva, o Sādhaka deve contrair o peito (literalmente, o coração), mantendo a respiração ali,[6] e ele deve controlar a base da garganta e outras partes do corpo[7]; e então abrir repentinamente a porta mediante um movimento em forma de chave (Kuncikā)[8] e (o fogo do desejo) deve ser aceso, ó Parameśvarī, por meio do ar (Pavana).

---

1 – No topo do Liṅga está o Nādabindu, isto é, o Candra Bindu. A boca é o Bindu que a Kuṇḍalinī perfura.
2 – Tena vartmanā — por esse caminho é que a Kuṇḍalinī deve ir.
3 – O Kāmavāyu, ou Ar do Desejo (Kāma).
4 – Param Haṁsābhilāṣiṇī — isto é, a paixão é excitada Nela, e Ela é impelida pelo fogo de Kāma em direção ao Param Haṁsa no Sahasrāra.
5 – Esta passagem é obscura e não pode ser localizada na única edição publicada do Tantra, mas é semelhante a certas passagens na Haṭhayogapradīpikā que tratam de Bhūtaśuddhi. Parece conter trechos de diversos textos para ilustrar o processo de Bhūtaśuddhi. O comentador, porém, descreveu o processo com mais clareza em suas próprias palavras.
6 – Ele assim fecha a passagem do ar ascendente.
7 – Isto é, o peito e o ânus, fechando assim a passagem dos ares ascendente e descendente.
8 – Isto é, o movimento do Kāmavāyu mencionado anteriormente.

Comentário Continuação

"Então a Serpente,"[1] que está dormindo sobre o Liṅga no Mūlādhāra e que é picada pelo calor do fogo, deve ser despertada no Liṅga na boca da Yoni e, pelo calor (do desejo dela), ser conduzida forçosamente para cima.[2] "Mova o ar para dentro do Nāḍī conforme as regras de Kumbhaka (retenção de ar) e o método mostrado pelo Guru. Que o Jīva, assim controlado, seja conduzido pelo canal oculto e, pela inspiração ascendente, faça com que todos os Lótus voltem suas corolas para cima. Tendo-a despertado por completo, que o sábio então a conduza a Bhānu (o Sol) no cume do Meru (isto é, o Sahasrāra)." Agora, atente para o procedimento estabelecido por uma consideração cuidadosa dos textos[3] acima: "O Yogī deve sentar-se na postura adequada e colocar as duas mãos com as palmas voltadas para cima sobre o colo, e firmar sua mente (Citta) pela Khecarī Mudrā. Ele deve então encher o interior de seu corpo com ar e retê-lo por Kumbhaka,[4] e contrair o coração.[5] Ao fazer isso, o escape da respiração ascendente é interrompido. Então, quando sentir que o ar dentro dele vai do ventre para a garganta, descendo pelos canais (Nāḍīs), ele deve contrair o ânus e deter o ar descendente (Apāna); então, novamente tendo elevado o ar, que ele coloque o Kāma[6] dentro do triângulo no pericarpo do Mūlādhāra Lotus de um giro da esquerda para a direita (Vāmāvartena); ao fazer isso, o fogo de Kāma é aceso e Kuṇḍalinī se aquece (é excitada) por isso. Ele deve então perfurar a boca do Svayambhu Liṅga e, por sua abertura, com a ajuda do Hūm Bīja, conduzi-la — Ela que deseja união[7] com Parama-Śiva — para dentro da boca da Citrinī-Nāḍī. Este é o sentido claro dos textos."

---

1 – Nāginī, um dos nomes de Kuṇḍalinī.
2 – Isto é, o Trikoṇa no Mūlādhāra que circunda o Svayambhu Liṅga.
3 – As passagens entre aspas são aqui citadas de diferentes livros sobre Haṭhayoga.
4 – Retenção da respiração em Prāṇāyāma.
5 – Hṛdayam ākuṅchayet — isto é, por Jālandhara Bandha, etc. Ver Introdução.
6 – Kāma-vāyu.
7 – Sāma-rasya, um termo usado no plano material para denotar união sexual.

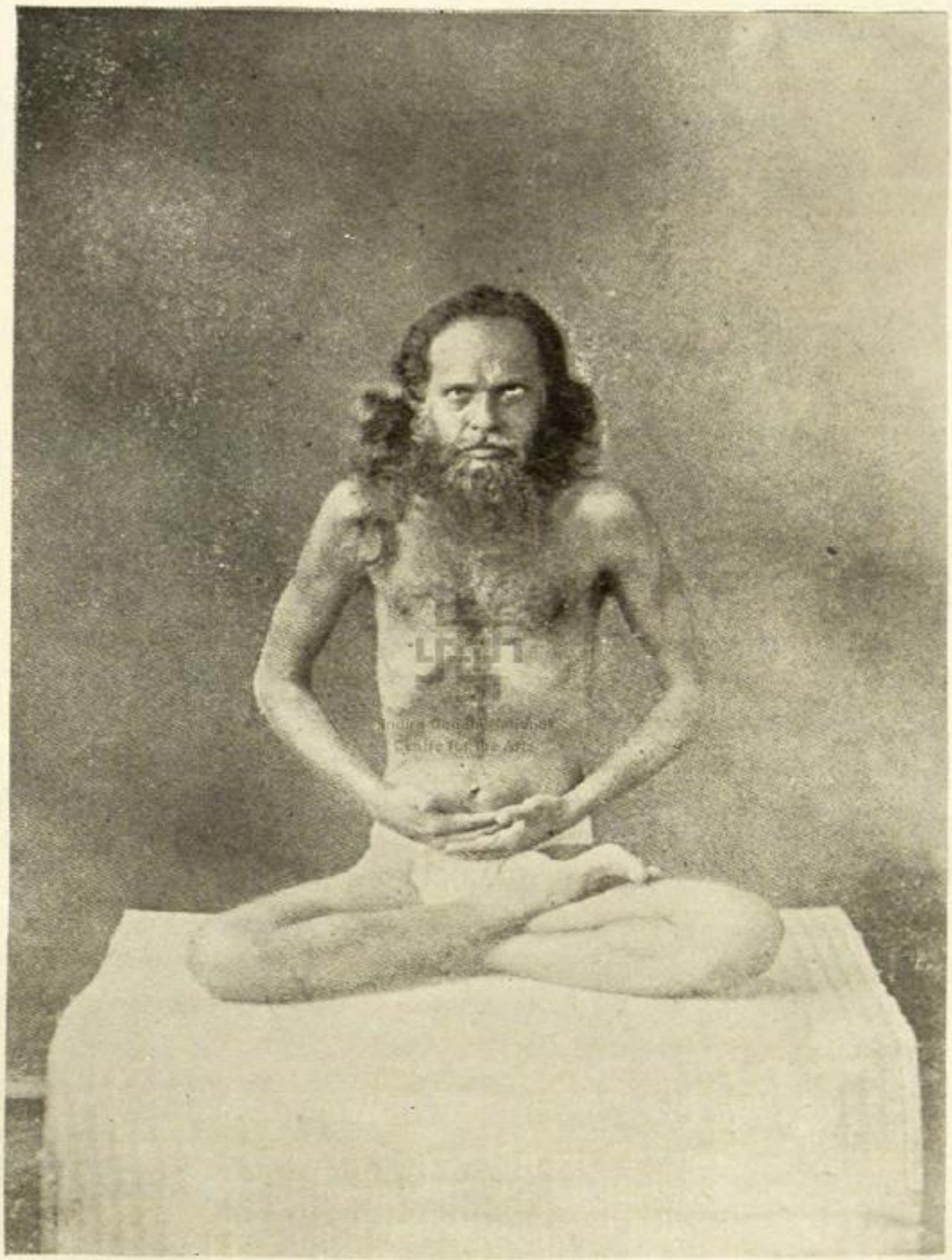


PLATE XIII] Mahābandhe [To face Page 464

Verso 51

A Devī que é śuddha-sattva[1] atravessa os três liṅgas, e, tendo alcançado todos os lótus que são conhecidos como os lótus da Brahma-nāḍī, resplandece neles na plenitude de Seu brilho. Depois, em Seu estado sutil, luminosa como relâmpago e fina como a fibra de lótus, Ela vai ao flamejante Śiva, a Suprema Bem-aventurança, e de repente produz o êxtase da Libertação.

Comentário

Agora ele fala do modo da união de Kuṇḍalinī (com Śiva). O significado deste verso, em resumo, é que a Devī Kuṇḍalinī perfura os três liṅgas — viz., Svayambhū, Bāṇa e Itara[2] — e assim faz para Si mesma um caminho; e, quando alcança os lótus na (ou pertencentes à) nāḍī chamada Brahma-nāḍī, Ela resplandece na plenitude do Seu brilho nesses lótus. Então, em Sua forma sutil, fina como a fibra de lótus, Ela se aproxima de Śiva, que é a própria Suprema Bem-aventurança[3], e que está em Sua forma de Bindu no pericarpo do Sahasrāra. Ela traz ao sādhaka o êxtase da libertação eterna[4] quando isso é menos esperado.

"Pierces" (bheda) significa abrir passagem através do que está obstruído.

"Śuddha-sattva." — sattva, ati-sattva, parama-sattva, śuddha-sattva e viśuddha-sattva são os cinco diferentes graus de Caitanya que permeia o corpo.[5]

---

1 – Uma forma de Caitanya corporificado. Veja Comentário, post.
2 – No Mūlādhāra, Anāhata e Ājñā cakras respectivamente.
3 – Paramarasa = paramānanda.
4 – Mokṣākhyānandarūpam = nityānandarūpa-muktim.
5 – Śarīrāvacchinna-caitanya

Comentário Continuação

Śuddha-sattva é, portanto, o quarto estágio (turīya). Por Brahma-nāḍī entende-se Citriṇī. Os lótus são os seis lótus que estão enfiados em Citriṇī.

"Os três liṅgas" (liṅga-trayam) — os três liṅgas já foram descritos. Por isso devemos entender que os seis cakras e cinco śivas estão incluídos. Ela perfura todos esses, que ao todo formam quatorze nós (granthi).

O Śāktānanda-taraṅgiṇī fala de: "Ela que vai pelo canal do Brahman[1], tendo perfurado os quatorze nós[2]."

O Svatantra-tantra fala das características distintivas do liṅga e de Śiva.

"A Devī vai para o Brahman (niṣkala[3]) depois de ter perfurado os śivas colocados nos seis cakras. À medida que Ela alcança cada um dos diferentes cakras, Ela adquire a beleza característica de cada um e enfeitiça Maheśāna[4]; e, tendo repetidamente desfrutado d'Ele, que está cheio de alegria, Ela alcança o Eterno (śāśvata). Ele é dito ser transfigurado (bhinna), assim como Ele é enfeitiçado por Parā."

O Māyā-tantra diz: "A Devī vai ao longo do śakti-mārga, perfurando os três liṅgas nos cakras em cada uma de Suas diferentes formas[5] (tattadrūpeṇa), e, tendo alcançado a união (no Sahasrāra) com niṣkala (Brahman), Ela se satisfaz." Tattadrūpeṇa — i.e., nas formas vaikharī, madhyamā e paśyantī.

---

1 – Brahma-randhra, o canal dentro de Citriṇī é chamado Brahma-nāḍī e Brahma-randhra.
2 – Isto é, 3 liṅgas, 6 cakras e os 5 śivas — viz., Brahmā e os demais — nos 5 cakras.
3 – O Supremo ou nirguṇa Brahman
4 – Isto é, o Śiva em cada cakra específico.
5 – Isto é, Ela se une, em Sua passagem ao longo da nāḍī, com cada um dos liṅgas na forma apropriada de Si mesma para tal união.

Comentário Continuação

Diz-se[1]: "O primeiro estado (bhāva) é vaikharī, e madhyamā está colocado no coração; entre as sobrancelhas está o estado paśyantī, e o estado parā está no Bindu."[2] O significado da citação acima é que as quatro śakti-s produtoras de som (śabdopādikā) — viz., parā, paśyantī, madhyamā e vaikharī — são idênticas a kuṇḍalinī (kuṇḍalinī-abheda-rūpā). Assim, no momento em que kuṇḍalinī começa a subir para o Sahasrāra, Ela, em Sua forma de vaikharī, enfeitiça o Svayambhū-liṅga; Ela então, de forma similar, enfeitiça o Bāṇa-liṅga no coração como madhyamā, e o Itara-liṅga entre as sobrancelhas como paśyantī, e então, quando Ela alcança o Para-bindu, atinge o estágio de parā (parābhāva).

O método de cakra-bheda é assim descrito: "Ó Parameśvarī, permita que o sādhaka carregue consigo os lótus que estão na citriṇī, e que têm sua origem no lodo do sangue e da gordura[3] do corpo. Deixe-o[4] entrar no canal (nālā)[5] à esquerda, vindo de baixo, e assim o cakra-bheda (perfuração dos cakra-s) é realizado. Depois de ter assim perfurado os seis cakra-s, Ela junto com o jīva deve ser guiada como o cavaleiro guia um cavalo treinado pelas rédeas."

Também cf. "A Devī deve ser conduzida pelo Haṃsa-mantra até o Sahasrāra através dos pontos de união dos seis cakra-s (com a nāḍī ao longo da estrada de Suṣumṇā)."

"Gleaming flame-like" (sūkṣma-dhāmni-pradīpe) — o brilho é o Haṃsa, que é a energia luminosa (tejas) do Para-bindu, em seu aspecto como nirvāṇa-śakti (nirvāṇa-śaktyātmaka). O Parama-śiva brilha com isso.

---

1 – Veja Comentário ao v. 11, ante.

2 – De acordo com o v. 11, parā está no Mūlādhāra, paśyantī em Svādhiṣṭhāna, madhyamā em Anāhata e vaikharī na boca. O que está aqui, porém, é descrito como layakrama.

3 – Os lótus crescem no lodo, e esses lótus crescem no sangue e na gordura do corpo. O processo descrito é kuṇḍalinī-yoga, ou, como é chamado no tippaṇī de Śaṅkara, bhūta-śuddhi.

4 – Como o sādhaka, que levou o jīva do coração para o Mūlādhāra, e assim se identifica com kuṇḍalinī, é ele quem entra.

5 – Isto é, a nāḍī.

Comentário Continuação

Agora descrevemos como a alegria da libertação é produzida.

A Devī, dissolvendo a Kuṇḍalinī no Para-bindu, efetua a libertação de alguns sādhakas por meio de sua meditação sobre a identidade de Śiva e Ātmā no Bindu. Ela faz isso, no caso de outros, por um processo similar, e por sua meditação em śakti[1]. Em outros casos, novamente, isso é feito pela concentração do pensamento no Parama-puruṣa, e em outro caso pela meditação do sādhaka sobre a bem-aventurança da união no Bindu de Śiva e śakti.

O Māyā-tantra diz[2]: "Aqueles que são versados em yoga dizem que é a união de jīva e ātmā. Segundo outros (i.e., Śaivas), é a experiência da identidade de Śiva e ātmā. Os Āgamavādīs proclamam que yoga[3] é o conhecimento (jñāna) relativo a śakti. Outros homens dizem que o conhecimento do Purāṇa-puruṣa é yoga, e novamente os Prakṛti-vādīs declaram que a bem-aventurança da união de Śiva e śakti é yoga[4]." Por "união de jīva e ātmā" entende-se samādhi. Por yoga entende-se aquilo pelo qual a unidade é atingida com o Paramātmā. Tendo falado de samādhi, ele então trata dos diferentes tipos de yoga em dhyāna. Por "bem-aventurança da união (sāmarasya) de Śiva e śakti" entende-se o sentido de prazer que surge da união de macho e fêmea[5].

---

1 – Śaktyātmaka-cintana; ou pode significar meditação na união de Śiva e śakti.
2 – Esses versos também ocorrem no Cap. XXV, vv. 1, 2, do Śāradā-tilaka. Por "união de jīva e ātmā" entende-se a realização da identidade do indivíduo com o espírito supremo, conforme indicado no mahāvākya "tat tvam asi" ("Tu és Isso"). Por Purāṇa-puruṣa entende-se o puruṣa na visão Sāṅkhya; os Vaiṣṇava-s entendem por isso Nārāyaṇa (humanidade coletiva). Por "conhecimento de śakti" entende-se o conhecimento de que śakti é inseparável de Śiva.
3 – Śaktyātmaka-jñānam.
4 – Sāmarasya-ātmakaṃ jñānam. Tantrāntara diz que sāmarasya é o dhyāna de um kulayogī.
5 – Strī-puṃsa-yoga yat saṅkhyam sāmarasyaṃ prakīrtitam". Em outras palavras, a bem-aventurança da união de Śiva e śakti, do qual o prazer sexual é o tipo material.

Comentário Continuação

O Bṛhat-Śrīkramā fala da maneira em que isso deve ser meditado: "Eles, com o olho do conhecimento[1], veem a kalā sem mácula, que está unida com cid-ānanda[2] sobre nāḍā. Ele é o Mahādeva, branco como cristal puro, e é a brilhante Primeira Causa (vimba-rūpa-nidāna[3]), e Ela é parā, a bela mulher de corpo gracioso[4] cujos membros são sem conta por causa de Sua grande paixão[5]."

Por kalā no trecho acima entende-se Kuṇḍalinī. vimba-rūpa-nidāna qualifica Para-śiva ou cid-ānanda. cid-ānanda é o Bindu-rūpa Śiva ou Para-śiva.

Também foi dito em outro lugar: "Tendo unido kuṇḍalī com o śūnya-rūpa[6] Para-śiva, e tendo feito a Devī tão unida beber o excelente néctar de sua união, Ela, da mesma forma, deve ser trazida de volta para a cavidade kula[7]" "Tendo-os reunido e meditado sobre a Sua união[8], que o deha-devatā[9] se satisfaça com o néctar que flui de tal união."

A Gandharva-mālikā fala de um processo diferente: "O Sahasrāra é o lugar belo e auspicioso de Sadāśiva. Ele está livre de tristeza e é divinamente belo, com árvores que sempre florescem e estão adornadas com flores e frutos. A Kalpa-tree[10] acrescenta à sua beleza. Esta árvore contém todos os cinco 'elementos' e é dotada dos três guṇas. Os quatro Vedas são seus quatro ramos. Ela está carregada de flores belas e que não murcham, flores que são amarelas, brancas, pretas, vermelhas, verdes e de cor variada.

---

1 – jñāna-cakṣuḥ — o olho do conhecimento.
2 – Cidānanda é bem-aventurança da consciência.
3 – Uma leitura variante é Bindu-rūpa-nidāna, a Primeira Causa em forma de Bindu.
4 – Vāmoru — lit. "coxas belas", parte sendo escolhida como exemplo do todo.
5 – Madalāsa-vapuḥ.
6 – Śūnya-rūpa. śūnya significa "o vazio" ou espaço dentro do Bindu – o Śiva que é Aquilo, o Supremo Śiva.
7 – Kula-gahvara — o Mūlādhāra.
8 – Sāmarasya; ver ante.
9 – Isto é, o corpo do sādhaka considerado como devatā.
10 – Uma árvore celeste dos desejos que concede todos os frutos.

Comentário Continuação

Tendo meditado na Kalpa-tree dessa maneira, então medite sobre o altar cravejado de joias abaixo dela. Ó Bela, sobre ele há uma cama adornada com vários tipos de tecidos e flores mandāra, e perfumada com muitas essências. É ali que Mahādeva constantemente reside. Medite sobre Sadāśiva, que é como o cristal mais puro, adornado com todos os tipos de gemas, de braços longos[1] e de beleza encantadora. Ele é sempre gracioso e sorridente. Em Suas orelhas estão brincos, e um colar de gemas circunda Seu pescoço. Uma guirlanda de mil lótus adorna Seu corpo. Ele tem oito braços e três olhos como as pétalas do lótus. Em Seus pés Ele usa ornamentos cintilantes para os dedos, e Seu corpo é śabda-brahma (Śabda-brahma-maya). Ó de Olhos-de-Lótus, medita assim sobre Seu Corpo Grosso (sthūla-vapuḥ). Ele é a Deidade imóvel, o Deus dentro do lótus que está livre de toda ação[2].

Também: "Medite sobre a Deusa kuṇḍalinī que circunda o Svayambhū-liṅga. Conduza a Deusa, com a ajuda do mantra Haṃsa, para o Sahasrāra, onde, ó Parameśvarī, está o grande Deva Sadāśiva. E então coloque ali a bela kuṇḍalinī, que se excita com Seu desejo. kuṇḍalinī, ó Amada, então desperta e beija a boca-de-lótus de Śiva, que se alegra com o perfume de Sua boca semelhante a lótus, e ó Deveśī, Ela então desfruta Sadāśiva, mas muito pouco até que imediatamente, ó Deusa, ó Parameśvarī, ali surja o néctar. Esse néctar que surge de sua união é da cor de lākṣā[3]. Com esse néctar, ó Deveśī, a Parā-devatā[4] deve ser satisfeita. Tendo assim satisfeito as Deidades nos seis cakra-s com esse fluxo ambrósico, o sábio deve do mesmo modo trazê-la de volta ao Mūlādhāra. A mente deve neste processo de ir e vir ser dissolvida.

Ali[5]. Ó Pārvatī, aquele que pratica este Yoga dia após dia é libertado da decadência e da morte, e é liberado da escravidão deste mundo." Outros processos semelhantes devem ser procurados em outros Tantras.

---

1 – Associado à ideia de força.
2 – Śiva sem śakti é śava (cadáver); cf. Devībhāgavatam e v.1 do Ānandalaharī.
3 – Vermelho, que é a cor da lākṣā, também é do rajas-guṇa.
4 – Kuṇḍalinī.
5 – No Śivasthānam (assento de Śiva).

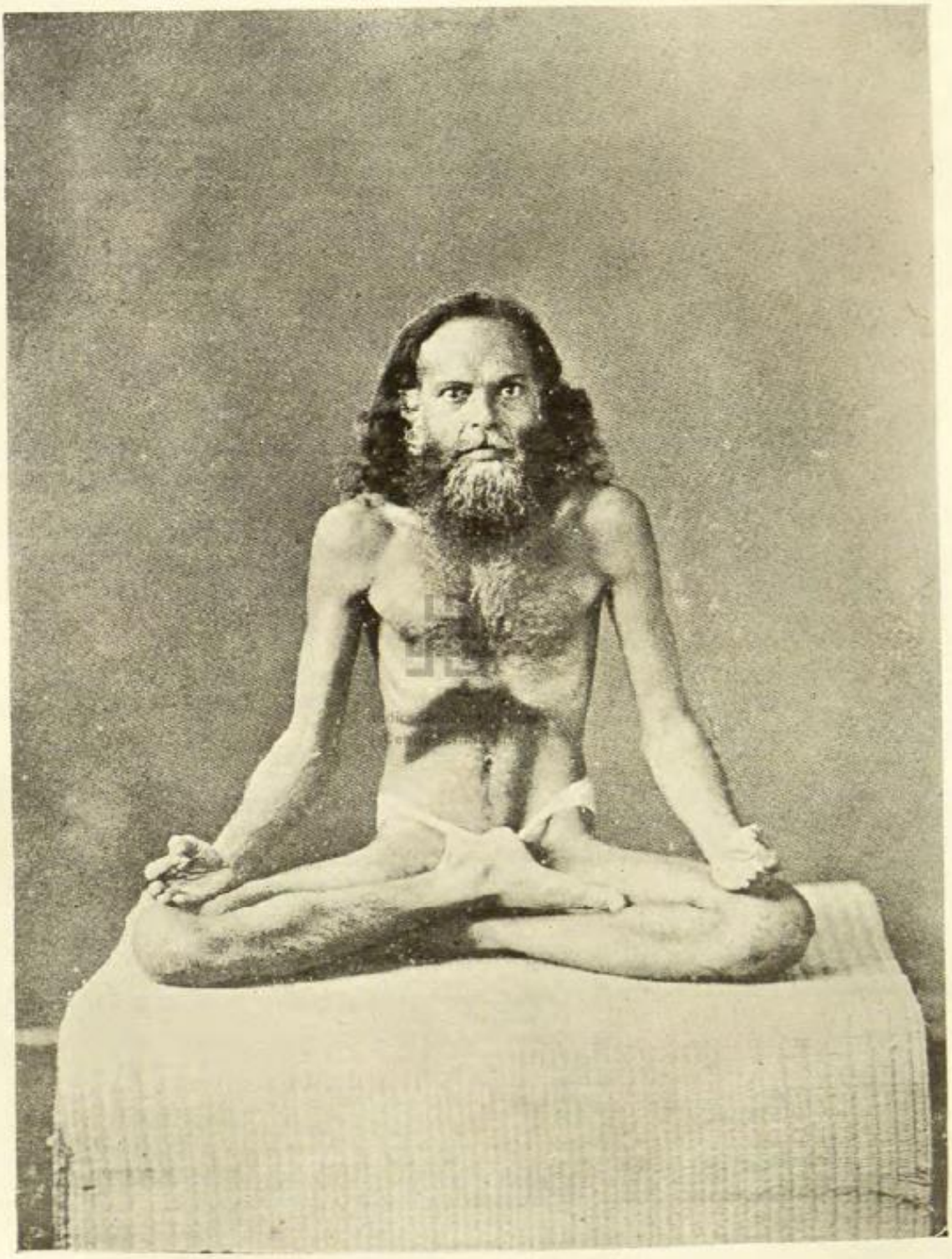


PLATE XIV] Mūlabandha in Siddhāsana [To face Page 472

Verso 52

O sábio e excelente Yogī, arrebatado em êxtase[1] e devotado aos Pés de Lótus de seu Guru, deve conduzir a Kula-Kuṇḍalinī junto com o Jīva até Seu Senhor, o Paraśiva, na morada da Liberação dentro do Lótus puro, e meditar sobre Ela que concede todos os desejos como a Bhagavatī de forma Consciência (Caitanyarūpā).[2] Quando ele assim conduz Kula-Kuṇḍalinī, ele deve fazer com que todas as coisas se absorvam nela.

Comentário

Tendo falado do dhyāna-yoga de Kuṇḍalinī, ele agora fala do samādhi-yoga de Kuṇḍalinī. A essência deste verso é que o sábio (saddhu) e excelente yogī (yogīndra) voltado para a obtenção de samādhi deve primeiro conduzi-La, uma vez que Ela tenha sido despertada, e então, levando consigo Seu jīva, alcançar o Brahma-dvāra, causando a absorção de todas as coisas em Si Mesma à medida que Ela avança. Quando Ela, que é a iṣṭa-devī e a doadora de todos os bons frutos, é conduzida ao Seu Senhor e unida a Ele, o Para-bindu, Ela deve ser meditada como o Supremo (parā, isto é, Para-bindu, parama-bindu-svarūpam). Quando Ela tiver sido conduzida até Seu Senhor Śiva, o Para-bindu, e tiver-se unido a Ele, Ela deve ser meditada como a iṣṭa-devī que concede bons frutos.

Ele deve então (no Sahasrāra) dissolver o Para-bindu no cid-ātmā[3], que está no vazio dentro do Bindu, e deve meditar sobre Ela (kuṇḍalinī) como śuddha-caitanya-rūpā[4].

---

1 – Samādhi. Vide Introdução e comentário adiante.
2 – A Deusa que é o cit em todos os corpos.
3 – O Brahman como cit.
4 – Consciência Pura.

Comentário Continuação

Ele então realiza a identidade de jīva e ātmā, estando consciente dentro de si mesmo de que "Eu sou Ele" (so'ham); e, tendo dissolvido o citta, ele permanece imóvel, em razão de seu conhecimento pleno e Onipresente.

O Venerável Preceptor (Śrīmat-ācārya)[1] disse: "O sábio deve absorver o kāraṇa[2] ma-kāra no cid-ātmā, e realizar: 'Eu sou cid-ātmā, eu sou eterno, puro (śuddha), iluminado (buddha), libertado (mukta); eu sou Aquilo que é (sat), sem um segundo (advaya); eu sou Bem-aventurança Suprema onde tudo é bem-aventurança e a própria essência de Vāsudeva, eu sou — om.[3]' Tendo realizado que a mente (citta) é o discriminador, ele a absorve em sua testemunha[4]. Que a mente (citta) não se distraia quando está absorvida no cid-ātmā. Que ele (sādhaka) repouse na plenitude de sua iluminação como um vasto e imóvel oceano." "Ma-kāra"[5]: isto é dito para aqueles que são sādhaka-s do praṇava. Por kāraṇa aqui se entende Para-bindu. Por "Eu sou Vāsudeva" (vāsudevo'ham) são aludidos os Vaiṣṇava-s (vide ante, vv. 44, 49). Vemos assim que o adorador de qualquer devatā particular deve perceber que kuṇḍalinī é uno com o objeto de sua adoração. No culto do praṇava, por exemplo, o adorador realiza sua identidade com o oṃkāra; em outras formas de culto ele realiza sua identidade com kuṇḍalinī, que está incorporada em todos os mantra-s de diferentes adoradores. O Tantrāntara diz: "O Rei entre os yogī-s torna-se pleno da bem-aventurança de Brahman ao fazer de sua mente a morada do grande vazio que é posto na luz do Sol, da Lua e do Fogo."[6]

---

1 – Isto é, Śaṅkarācārya.
2 – Isto é, o Bindu é ma-kāra. É o kāraṇa ou causa de tudo.
3 – cid-ātmāham nitya-śuddha-buddha-mukta-sad-advayaḥ paramānanda-sandoho'ham vāsudevo'ham om iti.
4 – Isto é, o ātmā, do qual se diz ātmā sākṣī cetā kevalaḥ nirguṇaśca.
5 – O Bindu é o ma-kāra.
6 – Isto é, na região do Sahasrāra. Ver v. 4 do Pādukā-pañcaka.

Comentário Continuação

"Conduza Kuṇḍalinī junto com Jīva" (Jīvena sārdhaṁ nītvā). — O Jīvātmā, que é o Haṁsa, em forma semelhante à chama afilada de uma luz, deve ser levado ao Mūlādhāra desde seu lugar no coração e então conduzido junto com Kuṇḍalinī. "Morada da Libertação" (Mokṣa dhāmani). — Isto qualifica o Lótus Puro (Śuddha-padma[1]). É aqui que a Libertação é alcançada. "Devotado aos dois Pés de Lótus de seu Guru" (Guru-pādapadma-yugalālambī). — Isto qualifica o Yogīndra (excelente yogī). O autor quer dizer que a Siddhi só pode ser obtida pelas instruções do Guru. O Sādhaka deve portanto buscar refúgio a seus pés. "Absorto em êxtase" (Samādhau yataḥ). — O Kulārṇava Tantrā (IX, 9) define Samādhi assim: "Samādhi é aquele tipo de contemplação[2] em que não há nem 'aqui' nem 'não aqui', que é iluminação e ainda assim é como o oceano, e que é o próprio Vazio[3]." Também em outro lugar: "Os Munis declaram que a realização constante da identidade do Jīvātmā com o Paramātmā é Samādhi, que é um dos oito membros (aṅga) do Yoga[4]." Patañjali define Yoga como "o controle das modificações (vṛttis) da Citta" (Yogaḥ citta-vṛtti-nirodhaḥ). Absorto (yataḥ) — isto é, aquele que pratica isso constantemente e com atenção indivisa. "Quando ele conduz a Kula-Kuṇḍalinī, deve fazer com que todas as coisas se absorvam nela" (Laya-vaśāt nītvā[5]). Abaixo é mostrado o processo de absorção: "Ó Deveśī, o **Laṁ-kāra**[6] deve então ser meditado dentro do Triângulo; deve-se também contemplar Brahmā e depois Kāma-deva. Tendo fixado Jīva ali com a recitação do Praṇava, que ele conduza a Mulher, que anseia pela satisfação de sua paixão[7], ao lugar de Seu esposo[8], ó Rainha dos Devas. Ó Grande Rainha, ó amada da minha vida, que ele pense em Gṛhāṇa (Pṛthvī) e medite na adorável Śakti Dākinī. Ó Filha da Montanha, ó Rainha dos Gaṇas[9], ó Mãe, todas essas devem ser conduzidas para Pṛthvī (no **Mūlādhāra**)."

---

1 – Śaṅkara lê isto como Śukla-padma, "lótus branco".
2 – Dhyāna
3 – Svarūpa-śūnya.
4 – Isto é de Śārada-tilaka, cap. XXV, v. 26.
5 – Viśvanātha lê como Naya-vaśāt.
6 – Bīja de Pṛthvī.
7 – Visarga-nāśa-kāminī.
8 – Isto é, o Bindu em Sahasrāra.
9 – Upa-devatā (atendente) de Śiva, de quem Gaṇeśa é o Senhor.

Comentário Continuação

"Então, ó Grande Rainha, a abençoada Pṛthvī deve ser absorvida em Gandha (o olfato), e então, ó Filha do Rei da Montanha, o Jīvātmā deve ser atraído (a partir do coração) com o Praṇava (Mantra), e o Sādhaka deve conduzir Prāṇa[1], Gandha[2] e Kuṇḍalinī para o **Svādhiṣṭhāna** com o mantra So'ham.

E também: 'No pericarpo de Svādhiṣṭhāna deve-se meditar em Varuṇa e Hari[3].' E, ó Formosa, depois de meditar em Rākiṇī[4], todos esses e Gandha (o olfato) devem ser absorvidos em Rasa (paladar), e Jīvātmā, Kuṇḍalinī e Rasa devem ser movidos para **Maṇipūra**.

E novamente: 'Ó tu de quadris[5] belos (Suśroṇi), no seu[6] pericarpo o Sādhaka deve meditar sobre o Fogo e também em Rudra, que é o destruidor de tudo, estando em companhia da Śakti Lākinī e bela de se contemplar. E, ó Śivā, que ele em seguida medite no lustroso sentido da visão, e absorva todos esses e Rasa (o gosto) em Rūpa (a visão), e depois conduza Jīvātmā, Kuṇḍalinī e Rūpa para **Anāhata**.'

E ainda: 'Que ele medite em seu pericarpo[7] em Vāyu, que habita na região de Jīva, assim como no Yoni-maṇḍala, que se torna belo pela presença do Bāṇa-liṅga. Que ele também medite em Vāyu[8] unido com Rākiṇī e o tato (Tvag-indriya ou Sparśa), e ali, ó Tu que purificas, Jīva, Kuṇḍalinī e Rūpa devem ser colocados em Sparśa (o tato), e então Jīva, Kuṇḍalinī e Sparśa devem ser colocados em **Viśuddha**.'"

---

1 – Assim no texto: consulte Ghrāṇa ou Prāṇa no sentido de Haṁsa.
2 – Isto é, Gandha-tanmātra.
3 – Isto é, Viṣṇu.
4 – Purāṇa-kākinī — um dos nomes dela.
5 – Isto é, quem tem uma bela figura, a parte sendo selecionada para o todo.
6 – Isto é, de Maṇipūra-padma.
7 – Isto é, de Anāhata-padma.
8 – Vāyu aqui é Īśa, o Senhor do Ar.

Comentário Continuação

E ainda: 'Que ele medite em seu1 pericarpo na região Etérea2' e em Śiva acompanhado por Śākinī, tendo colocado a Fala (Vāk, discurso) e a Audição (Śrotra) no Éter, então, ó Filha da Montanha, que ele coloque todos esses — junto com Sparśa — em Śabda (Som), e então coloque Jīva, Kuṇḍalinī e Śabda (som) no **Ājñā-cakra**.

As passagens acima são do Kaṅkāla-mālinī-tantra.

'Triângulo' aqui é o triângulo no Mūlādhāra, de onde se inicia o processo. Lam-kāra deve ser meditado dentro deste triângulo. Conduzir o Jīva usando o Praṇava é uma prática variante.

'Visarga-nāśa-kāminī' significa a agitação causada por um acesso de Kāma (desejo). A palavra composta significa "Ela que se esforça para satisfazer o próprio desejo (Kāma)". A condução do Jīva pelo mantra Haṁsa, segundo alguns ensinamentos, corresponde ao 'Lugar de seu esposo' (Patyau pade): este é o Bindu, o Śiva no Lótus de mil pétalas. O Sādhaka deve conduzi-la até lá.

O Bīja Laṁ, Brahmā, Kāmadeva, Dākinī-śakti e o sentido do olfato (Ghrānendriya) — todos esses são absorvidos em Pṛthvī, e Pṛthvī é absorvida no Gandha-tattva. Jīvātmā, Kuṇḍalinī e Gandha-tattva são então elevados para cima pelo Praṇava e levados ao Svādhiṣṭhāna com o mantra So'ham. Esse é o processo a ser aplicado em toda a sequência.

Após conduzir Jīva, Kuṇḍalinī e Śabda-tattva ao Ājñā-cakra, o Śabda-tattva deve ser absorvido em **Ahaṁkāra (ego)**, que lá se encontra; Ahaṁkāra deve ser absorvido em **Mahat-tattva**; Mahat-tattva em **Sūkṣma-prakṛti**, cujo nome é Hiraṇyagarbha; e Prakṛti novamente no **Para-bindu**.

---

1 – Viśuddha padma — o lótus puro.
2 – Ākāśa — éter.

Comentário Continuação

O Mantra-tantra-prakāśa diz: "Que Vyoma (Éter) seja absorvido em Ahaṁkāra, e este, com Śabda, em Mahat; e Mahat, novamente, no não-manifesto (Avyakta), a Causa suprema (Kāraṇa) de todas as Śaktis. Que o Sādhaka reflita atentamente que todas as coisas, começando por Pṛthivī, são absorvidas em Viṣṇu,[1] a Causa que é Sat, Cit e Ānanda." Isto é, Mahat, que é todas as Śaktis (Sarva-śakti), deve ser absorvido em Sūkṣma-prakṛti, que é conhecida pelo nome de Hiraṇyagarbha, e essa Prakṛti deve ser absorvida em Para, que aqui significa a Causa na forma de Para-bindu. Nesta conexão, o Ācārya estabeleceu a regra de que o grosseiro deve ser dissolvido no sutil[2]. Cf.: "Deve ser atentamente considerado e praticado que o grosseiro é absorvido no sutil e tudo em Cid-ātmā." A absorção de todas as coisas, começando com Pṛthivī e terminando com Anāhata[3], **acontece da seguinte maneira**: os pés e o sentido do Olfato (Ghrānendriya) e tudo que pertence a Pṛthivī são dissolvidos no lugar de Pṛthivī, pois nela Pṛthivī reside. Da mesma forma, as mãos, o sentido do Gosto (Rāsanendriya) e tudo que pertence à Água são dissolvidos na região da Água. Na região do Fogo (Vahni-sthāna) são dissolvidos o ânus, o sentido da Visão (Cakṣur-indriya) e tudo que pertence ao Fogo. Na região do Ar (Vāyu-sthāna) os genitais, o sentido do Toque (Tvag-indriya) e tudo que pertence ao Vāyu são dissolvidos. No lugar de Ākāśa são dissolvidos o sentido da Fala (Vāk) e da Audição (Śrotrendriya) e tudo que pertence a Ākāśa (Éter). No Ājñā-cakra a dissolução de Ahaṁkāra, Mahat, Sūkṣma-prakṛti, e assim por diante, ocorre, cada um sendo absorvido em sua causa imediata. As letras do alfabeto devem então ser absorvidas na ordem reversa (Viloma), começando com Kṣa-kāra e terminando com Ā-kāra. Por "todas as coisas" entende-se Bindu, Bodhinī e assim por diante, que foram mostradas acima como corpos causais (Kāraṇa-śarīra), devendo ser dissolvidas em ordem inversa (Vilomena) na Causa Primordial (Ādi-kāraṇa) — o Para-bindu. Assim, somente o Brahman permanece.

---

1 – Viṣṇu é especificado por este Tantra em particular, mas pode ser qualquer outra Deidade que seja o Iṣṭadevatā do Sādhaka.

2 – Cf. v. 40 e o Comentário sob ele.

3 – Isto parece um erro, pois o último Mahābhūta Ākāśa é dissolvido em Viśuddha.

Comentário Continuação

O processo é assim descrito: "O Sādhaka, tendo feito sua determinação (Saṅkalpa), deve dissolver[1] as letras do alfabeto na posição de Nyāsa.[2] A dissolução de Kṣa está em La, e La em Ha; Ha, novamente, é dissolvido em Sa, e Sa em Śa, e assim prossegue até que A seja alcançado. Isso deve ser feito com muito cuidado."

Também[3]: "Dissolva as duas letras em Bindu, e dissolva Bindu em Kalā. Dissolva Kalā em Nāda, e dissolva Nāda em Nādānta,[4] e isso em Unmanī, e Unmanī em Viṣṇu-vaktra;[5] Viṣṇu-vaktra deve ser dissolvido em Guru-vaktra.[6] Que o excelente Sādhaka então perceba que todas as letras são dissolvidas em Parama-śiva."

Por Viṣṇu-vaktra entende-se Pum-bindu. "O Sūrya-bindu é chamado de Rosto (Face), e abaixo estão Lua e Fogo." "Bindu é dito ser o Macho, e Visarga é Prakṛti."[7]

Todas essas autoridades implicam a mesma coisa, e demonstram que é a "boca de Viṣṇu" (Viṣṇu-vaktra) onde a dissolução deve então ocorrer.

---

1 – Saṁharet.
2 – Os locais onde os Varṇas (letras) foram colocados no Mātrikā-nyāsa.
3 – Aqui está mostrado o processo Anuloma. As duas letras são Ha e Kṣa.
4 – Isto é, aquilo que está além de Nāda. Ver Introdução.
5 – Pum-bindu; ver post.
6 – Isto é, a boca do Supremo Bindu (citado de Śāradā-tilaka, cap. V, vv. 134–135). Ver também Śāradā, cap. XII, 123, e Kulārṇava, IV, 76.
7 – Cf. Śāradā, cap. XXV, v. 51. Também Nityā-ṣoḍaśikā, I, 201, e Kāma-kalā-vilāsa (Vol. X, Tantric Texts).

Comentário Continuação

O seguinte, de Keśavācārya[1], também leva à mesma conclusão: "Conduza Ela (Unmanī) para o Macho, que é o Bindu; conduza o Bindu para Parātman, e Parātman para Kāla-tattva, e este último para Śakti, e Śakti em Cid-ātmā, que é o Supremo (Kevala), o tranquilo (Śānta) e refulgente." Vemos que cada um se dissolve em sua causa imediata. Nādānta é, portanto, dissolvido em Vyāpikā-śakti, a Vyāpikā-śakti em Unmanī, Unmanī em Samanī[2] e Samanī em Viṣṇu-vaktra. Quando as letras foram assim dissolvidas, todos os seis Cakras são dissolvidos, assim como as pétalas dos Lotus-es consistem de letras.[3] O Viśva-sāra-tantra diz: "As pétalas dos Lotus-es são as letras do alfabeto, começando com A."[4] O Sammohana-tantra[5] descreve a dissolução[6] das pétalas e letras assim: "Dissolva as letras de Va até Sa das pétalas em Brahmā,[7] e dissolva Brahmā no Lotus de seis pétalas que contém as letras Ba até La, e que é chamado Svādhiṣṭhāna. Faça isso como o Guru dirige." E assim por diante. E terminando com: "O sábio deve então dissolver isso (Viśuddha) no (Lotus de) duas pétalas que contém as duas letras Ha e Kṣa, e dissolver as duas letras que estão nas pétalas em Bindu, e dissolver Bindu em Kalā."[8] Vemos assim que as quatro letras no Mūlādhāra são dissolvidas ali mesmo e o Mūlādhāra é dissolvido em Svādhiṣṭhāna. Prosseguindo dessa forma até que o Ājñā-cakra seja alcançado, as letras Ha e Kṣa que lá estão também são dissolvidas nesse local. Em seguida, o próprio Lotus é dissolvido em Bindu, Bindu em Bodhinī, e procedendo dessa forma, como já foi mostrado, tudo é dissolvido em Para-bindu. Quando o Ājñā-cakra é dissolvido, tudo o que ele contém em seu pericarpo — Hākinī, Itara-liṅga, Praṇava — fica incapaz de existir sem suporte e, portanto, após a dissolução em Prakṛti, estes também são dissolvidos em Para-bindu.

---

1 – Também chamado Keśava Bhāratī — um grande mestre Vaiṣṇava que iniciou Śrī Caitanya, o maior entre os Vaiṣṇava-s posteriores, no Saṁnyāsa ou caminho da Renúncia.

2– Sic. Isto está em conflito com outros textos, segundo os quais Unmanī está acima de Samanī.

3 – Padma-dalānām varṇa-mayatvāt.

4 – Ādi-varṇātmakaṁ patraṁ padmānām parikīrtitam.

5 – Cap. IV. A passagem citada também ocorre em Śāradā-tilaka, cap. V, vv. 129–134.

6 – Vilaya.

7 – Isto é, Mūlādhāra, onde Brahmā ou Kamalāsana está.

8 – Isto é, o Bindu do Ājñā-cakra é dissolvido em Kuṇḍalinī.

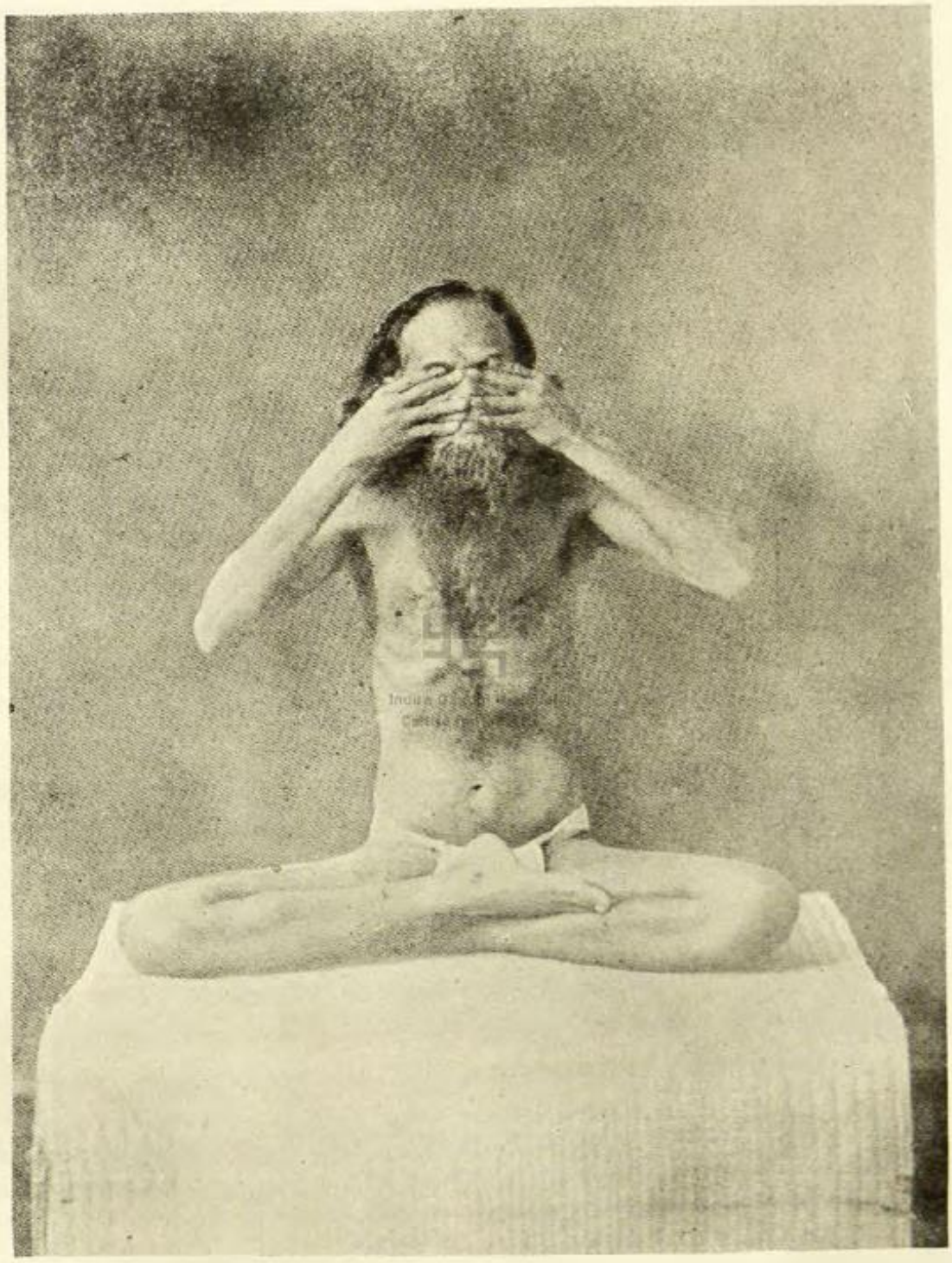


PLATE XV] Yoni Mudrā in Siddhāsana [To face Page 480

Verso 53

A bela Kuṇḍalī bebe o excelente néctar vermelho[1] que flui de Para-śiva e retorna de lá, onde brilha a Bem-aventurança Eterna e Transcendental[2] em todo o seu esplendor ao longo do caminho de Kula[3], e novamente entra no Mūlādhāra. O Yogī que alcançou firmeza de mente faz a oferenda (Tarpana) ao Iṣṭa-devatā e aos Devatās nos seis centros (Cakras), Dākinī e outras, com aquele fluxo de néctar celestial que está no vaso[4] de Brahmāṇḍa, cujo conhecimento ele obteve pela tradição dos Gurus.

Comentário

Ele agora fala sobre o que deve ser feito depois que todos os diferentes tipos de Yoga descritos foram compreendidos. O significado deste verso é que a bela Kuṇḍalī bebe o excelente néctar que flui de Para-śiva e, tendo emergido do lugar de Bem-aventurança Eterna e Transcendental, percorre o caminho de Kula e retorna ao Mūlādhāra. O Yogī, depois de ter compreendido os diferentes assuntos mencionados (Tat-tad-dhyānānantaram), deve meditar na união[5] inseparável de Śiva e Śakti, e com o excelente néctar produzido pela bem-aventurança dessa união com Para-śiva, fazer a oferenda (Tarpana) para Kuṇḍalinī.

---

1 – Śaṅkara diz que é assim colorido porque se mistura com fluido menstrual, o que é simbólico, como o resto da sua imagética erótica. O vermelho é a cor do Rajo-guṇa.
2 – Brahman é Eternidade e Bem-aventurança.
3 – O canal na Citrinī-nāḍī.
4 – O vaso é Kuṇḍalinī.
5 – Sāmarasya.

Comentário Continuação

"Caminho de Kula" (Kula-patha). — O caminho do Brahman, o canal na Citriṇī.

Kuṇḍalī bebe o néctar com o qual lhe é feito o Tarpana. A seguinte autoridade diz: "Tendo realizado sua união e feito (Ela beber)", etc. Portanto, segue-se que Ela é feita para beber. O néctar é vermelho como a cor do laca.

"De onde brilha a Bem-aventurança Eterna e Transcendental" (Nityānanda-mahodayāt) — isto é, Ela retorna do lugar onde a Bem-aventurança eterna e transcendental é desfrutada, ou seja, onde o Brahman é claramente realizado.

"Entra novamente no Mūlādhāra" (Mūle viśet). — Ela deve ser trazida de volta da mesma forma como foi levada para cima. À medida que passou pelos diferentes Liṅgas e Cakras em sua ordem (Cakra-bheda-kramena) ao subir, assim também o faz ao retornar ao Mūlādhāra.

O Reverenciado Grande Preceptor diz: "Kuhariṇī, tu asperges todas as coisas com o fluxo de néctar que jorra da ponta de teus dois pés, e ao retornar ao teu próprio lugar tu vivificas e tornas visíveis todas as coisas que antes eram invisíveis, e ao alcançar tua morada tu reassumes tua forma enrolada de serpente e dormes."[1]

"Quando retornas, tu vivificas e tornas visível." — Isso descreve o retorno de Kuṇḍalī ao seu próprio lugar. Assim que retorna, Ela infunde Rasa[2] nas várias coisas que havia anteriormente absorvido em Si mesma ao subir, e pela infusão de Rasa, Ela as torna todas visíveis e manifestas. Sua passagem para cima era Laya-krama[3], e seu retorno Sṛṣṭi-krama[4].

---

1 – Kuhara é uma cavidade; Kuhariṇī então seria Ela cuja morada é uma cavidade — a cavidade do Mūlādhāra.
2 – Rasa: seiva, essência da vida — isto é, Ela as revivifica.
3 – Ver v. 52 e nota seguinte.
4 – Isto é, Ela recria ou revive ao retornar à sua própria morada; assim como "destrói" ou absorve as coisas em sua subida.

Comentário Continuação

Por isso foi dito: “Kuṇḍalī, que é Bem-aventurança[1], a Rainha dos Suras[2], volta pelo mesmo caminho ao Lótus do Ādhāra[3].”

O Bhūta-śuddhi-prakaraṇa diz o seguinte: “Que os Tattvas, como Pṛthivī etc., em sua ordem, assim como também Jīva e Kuṇḍalinī, sejam reconduzidos desde o Paramātmā e colocados cada um em sua respectiva posição.” Ela é então especialmente descrita: “Ela é luminosa quando primeiro sobe, e é ambrósia[4] quando retorna.” “Corrente de néctar celestial” (Divyāmṛta-dhārā). — Este é o excelente néctar que, como já foi mostrado, é produzido pela união[5] de Śiva e Śakti, e corre em um fluxo desde o Brahma-randhra até o Mūlādhāra. É por isso que o Autor diz no v. 3 que “o Brahma-dvāra, que brilha em Sua boca, é a entrada para o local aspergido por ambrósia.” “Conhecimento que ele adquiriu pela tradição dos Gurus” (Yoga-paramparā-viditayā). — Qualifica “Corrente de Néctar”. Significa que o conhecimento é obtido por instruções (na prática de Yoga) transmitidas tradicionalmente pela sucessão de Gurus. “Que está no receptáculo do Brahmāṇḍa” (Brahmāṇḍa-bhāṇḍa-sthitam). — Qualifica Amṛta (néctar).[6] O vaso ou suporte (Bhāṇḍa) no qual o Brahmāṇḍa (Universo) repousa é Kuṇḍalinī. Kuṇḍalinī é o Bhāṇḍa, pois Ela é a Fonte (Yoni) de tudo. Por Daivatam[7] entende-se o Iṣṭa-devatā e Dākinī e outras nos seis Cakras. Diz-se: “Ó Deveśī, com este néctar deve-se fazer a oferenda (Tarpana) à Para-devatā (ou Paradevī), e, tendo feito o Tarpana aos Devatās nos seis Cakras”, e assim por diante.

---

1 – Mudrākārā — isto é, Ānandarūpiṇī; pois Mudrā = Ānanda-dāyinī. Mudrā vem de Mud = ānanda (bem-aventurança) + Rāti = dadāti (dá); Mudrā portanto significa aquilo que dá bem-aventurança.
2 – Sura = Deva. Aqui, os diferentes Deva-s nos Cakra-s.
3 – Ou seja, Mūlādhāra.
4 – Porque a ambrósia (Amṛta) dá vida.
5 – Sāmarasya.
6 – Viśvanātha lê isso como um adjetivo qualificando Daivatam, e isso parece mais de acordo com o texto. O Brahmāṇḍa é comparado a um Bhāṇḍa, e os Deva-s estão nele. A oferenda é então feita com essa corrente de néctar aos Deva-s que estão no Universo. Ou, segundo Kālīcaraṇa, a oferenda é feita aos Deva-s do Amṛta que Kuṇḍalī bebeu.
7 – Daivatam é a forma coletiva das Devatās.

Verso 54

O Yogī que, após a prática de Yama, Niyama e afins[1], aprendeu este excelente método aos Pés de Lótus do auspicioso Dīkṣā-guru[2] (o Guru que lhe concedeu a iniciação), que são a fonte de alegria ininterrupta, e cujo Manas (mente) está controlado, não nasce novamente neste mundo (Saṁsāra). Para ele não há dissolução nem mesmo no momento da Dissolução Final[3] (Saṁkṣaya = Pralaya). Alegre pela realização constante daquilo que é a fonte da Bem-aventurança Eterna[4] (Nityānanda = Brahman), ele se torna pleno de paz e o mais eminente entre todos os Yogīs[5] (Satām = "dos Bons").

Comentário

Aqui ele fala dos benefícios a serem obtidos ao se conhecer o método da prática de Yoga. "Dos pés de lótus de seu auspicioso Dīkṣā-guru, que são a fonte de alegria ininterrupta" (Śrī-dīkṣā-guru-pāda-padma-yugala-āmoda-pravāhodayāt). Āmoda significa alegria ou bem-aventurança; e Pravāha significa conexão ininterrupta e contínua. Assim, Āmoda-pravāha quer dizer Nityānanda, ou "Bem-aventurança Eterna". Essa bem-aventurança provém dos Pés de Lótus do Guru, o que também conduz a um conhecimento da prática de Yoga. O Dīkṣā-guru aqui é mencionado por ser o primeiro a iniciar o discípulo, e também por causa de sua eminência. Na ausência [do Guru], pode-se buscar refúgio junto a outros Gurus. Por isso se diz: "Assim como uma abelha desejosa de mel vai de uma flor a outra, assim o discípulo desejoso de conhecimento (Jñāna) vai de um Guru a outro."[6] "Alegre pela constante realização daquilo que é a fonte da Bem-aventurança Eterna" (Nityānanda-paramparā-pramudita) — isto é, unido à Corrente de Bem-aventurança Eterna. "O primeiro entre os bons" (Satām agraṇī) — isto é, ele é contado como o primeiro entre os bons, que são os Yogīs.

---

1 – Veja Introdução.
2 – O Guru que lhe concedeu a iniciação.
3 – Saṁkṣaya = Pralaya (Dissolução Cósmica).
4 – Nityānanda = Brahman.
5 – Satām — lit., "dos Bons" ou "dos virtuosos".
6 – Isto é do Capítulo XII do Niruttara-tantra. Este verso também ocorre no Kulārṇava (Tāntrik Texts, Vol. V), Capítulo XIII, 132.

Verso 55

Se o Yogī que é devoto aos Pés de Lótus de seu Guru, com o coração imperturbável e a mente concentrada, ler esta obra que é a suprema fonte do conhecimento da Liberação, e que é impecável, pura e sumamente secreta, então, com toda certeza, sua mente[1] dançará aos Pés de seu Iṣṭa-devatā.

Comentário

Aqui ele fala do benefício a ser obtido com o estudo dos versos relativos aos seis Cakras.

"Coração imperturbável" (Svabhāva-sthitaḥ) — isto é, absorvido em seu próprio e verdadeiro ser espiritual.

"Mente concentrada" (Yatāntar-manaḥ) — isto é, aquele que pela prática do Yoga firmou e concentrou sua mente no espírito interior (Antar-ātmā).

O resto está claro.

Aqui termina a Oitava Seção da Explicação dos Versos descritivos dos Seis Cakras, formando parte do Śrī-tattva-cintāmaṇi, composto por Śrī-Pūrṇānanda-yati.

---

1 – Chetas ou Citta – Mente: no sentido de pensamento ou consciência devocional.

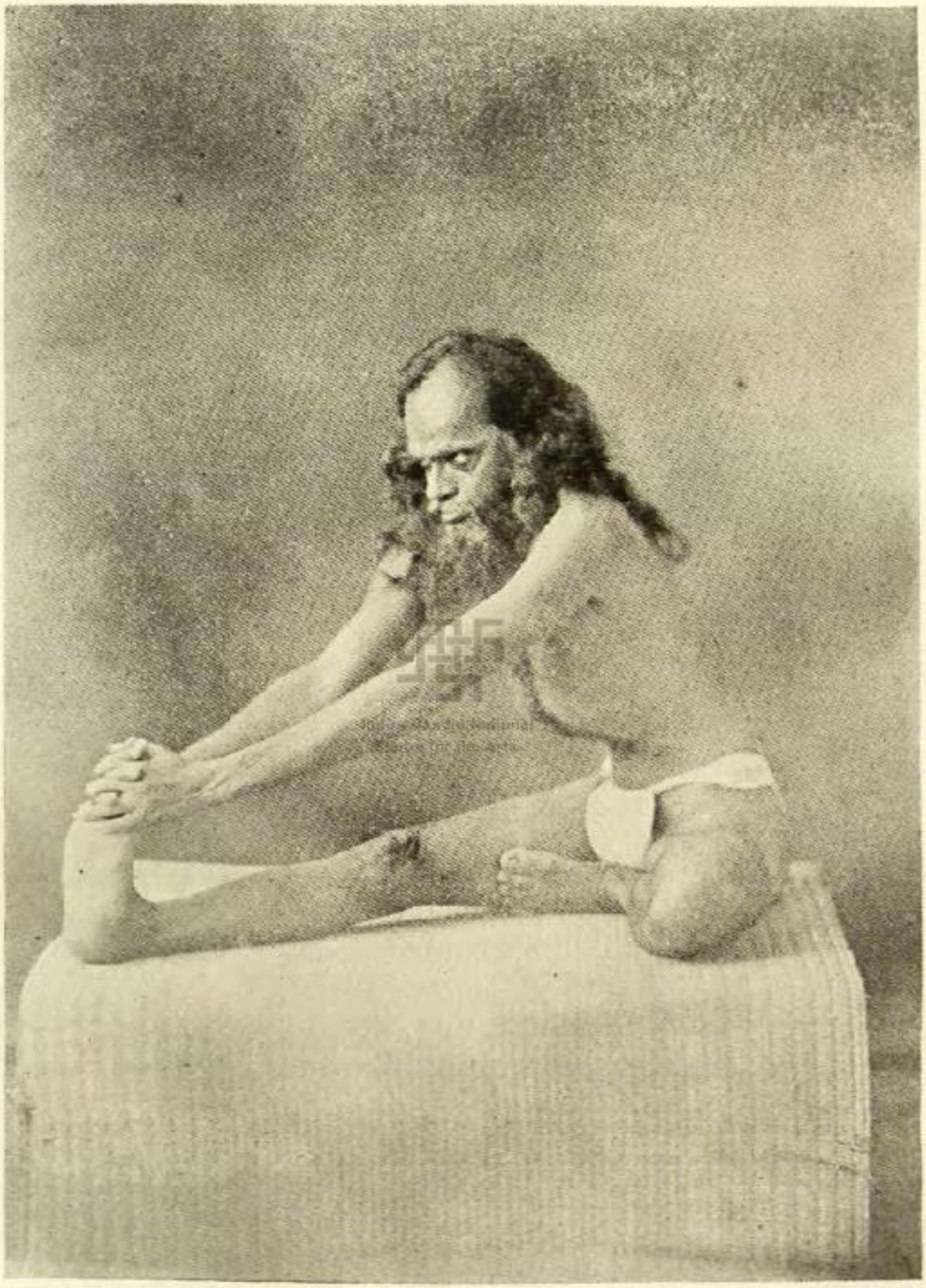


PLATE XVI] Mahāmudrā [To face Page 488

O ESCABELHO QUÍNTUPLO[1]

(Pādukā-pañcaka)

Verso Introdutório[2]

Medito no Guru no Lótus de mil pétalas, que é radiante como os raios frios da lua cheia, cujas mãos em forma de lótus fazem os gestos que concedem bênçãos e dissipam o medo. Suas vestes, guirlandas e perfumes são sempre frescos e puros. Seu semblante é benigno. Ele está no Haṁsa na cabeça. Ele é o próprio Haṁsa.

---

1 – O significado disto é explicado no verso 7, adiante.
2 – Este verso foi inserido conforme encontrado em um manuscrito pertencente ao falecido Achalānanda Svāmī, atualmente em posse da Varendra Anusandhāna Samiti.
Continuação

Verso 1 (pagina 490 do PDF)

Adoro o maravilhoso Lótus Branco de doze letras[1] que está dentro do útero (Udāre) de, e inseparável do, pericarpo do Lótus no qual está o Brahmarandhra, e que é adornado pelo canal de Kuṇḍalī.[2]

Comentário

O hino Pādukā-pañcaka, composto por Aquele de Cinco Faces[3], destrói todo demérito.[4] Kālīcharana, em seu Ṭīkā chamado Amalā (Sem Mancha), torna evidente sua beleza.

Sadāśiva, o Libertador dos Três Mundos, desejoso de falar sobre o Guru-dhyāna-yoga[5] na forma de um hino (Stotra), antes de tudo descreve o local do Guru.

O verbo Bhaje está na Primeira Pessoa do Singular, Ātmanepada, enfatizando que o próprio Śiva adora ou venera. Ele diz: “Eu adoro ou venero.” Ao dizer isso, Ele expressa a necessidade de que todos os adoradores (Upāsakas) dos Mantras revelados por Ele devam adorar este maravilhoso Lótus de doze pétalas. Assim, Ele demonstra a necessidade de sua adoração.

O significado deste verso em resumo é este: eu adoro o Lótus de doze pétalas que está dentro do pericarpo do Sahasrāra.

---

1 – Dvādaśārṇa — isto é, doze pétalas. As pétalas do lótus não são independentes das letras sobre elas.
2 – Isto é, o Chitriṇī Nāḍī. O lótus repousa na extremidade superior de Chitriṇī.
3 – Śiva. Para os cinco rostos, veja a citação do Liṅgārcana Tantra, v. 7, post. Há também um sexto rosto oculto, “como a cor causada por veneno mortal”, conhecido como Nīlakantha.
4 – Amghas — pecado e sofrimento, dor e penalidade. Yoga com o Supremo conhecido como o Guru.
5 - Yoga com o Supremo conhecido como o Guru.

Comentário Continuação

"Maravilhoso" (Adbhuta) é assim chamado por despertar nosso assombro, pois é pervadido pelo esplendor (Tejas) do Brahman e por outras razões.

O "Lótus das doze letras" (Dvādaśārṇa-sarasīruha) é o lótus que contém doze letras. Segundo os conhecedores dos Tantras, essas doze letras formam o Guru-mantra, sendo elas sa, ha, kṣa, phrem, ha, sa, kṣa, ma, la, va, ra, yam. Alguns afirmam que Dvādaśārṇa designa a décima segunda vogal, o Vāk-bhava-bīja[1], mas isso não é aceitável, pois geraria uma tautologia no texto que se segue: "Medita em teu Guru, que é Śiva, situado no luminoso Haṁsa-pīṭha, cuja substância é o Mantra (Mantra-maya), localizado no pericarpo do lótus de doze letras, próximo à região lunar[2] no pericarpo, e adornado pelas letras Ha, La e Kṣa, que se encontram no triângulo A-Ka-Tha. Esse lótus de doze letras está no pericarpo do Sahasrāra."

O trecho acima refere-se ao Mantra-maya-pīṭha, cuja substância-mantra é o Guru-mantra na forma do Vāk-bhava-bīja[3]. Se fosse essa mesma semente, haveria repetição inútil do mantra[4]. Dvādaśārṇa é um composto bahuvrīhi-samāsa que significa "aquele que tem doze letras" (arṇa-s). Esse lótus, portanto, tem doze pétalas com doze letras. É verdade que o texto não especifica quais letras estão em cada pétala nem onde exatamente são colocadas. No entanto, a Guru-gītā[5] ensina que "as letras Haṁ e Sa circundam o lótus" como pétalas nas quais se deve meditar no Guru. Isso leva à conclusão de que as letras Haṁ e Sa se repetem seis vezes cada, perfazendo as doze letras necessárias e definindo claramente as doze pétalas, cada uma contendo uma letra. Esse é um tema apropriado para consideração dos sábios.

---

1 – Vāk-bhava-bīja — semente (bīja) da manifestação da Fala (Vāk).
2 – "Região da Lua" refere-se ao Candra-maṇḍala no pericarpo.
3 – Vāk-bhava-bīja — designa o som-semente relacionado à energia da fala criadora.
4 – Isto é, a tautologia de se repetir o mesmo bīja.
5 – Guru-gītā — texto tradicional que instrui sobre a natureza do Guru e práticas de devoção.

Comentário Continuação

"Inseparável de" (Nitya-lagna). — Ou seja, está ligado ao Sahasrāra de tal forma que não se pode pensar em um sem pensar no outro.

"Que está no ventre e inseparável do pericarpo do Lótus no qual está o Brahmarandhra" (Brahma-randhra-sarasīruhodara). — Isto é, o Sahasrāra, o lótus de mil pétalas em cujo interior se encontra o Brahma-randhra; "dentro de seu ventre" quer dizer, dentro dele (tanmadhye), isto é, no seu pericarpo (tat-karṇikāyām).

A Kaṅkāla-mālinī, ao descrever o lótus de mil pétalas, assim fala do local do Brahma-randhra: "Em seu pericarpo (Sahasrāra), ó Deveśī, está o Antar-ātmā, e acima dele está o Guru; acima deste estão o Sūrya-maṇḍala, o Candra-maṇḍala e o Mahāvāyu, e acima de tudo isso está o Brahma-randhra."

Alguns dizem que por Udara ("ventre" ou "interior") entende-se o triângulo no pericarpo. Mas isso não está correto. Aqui Udara significa "interior" ou "centro". O interior do lótus contém seu pericarpo, mas o texto não quer dizer o triângulo no pericarpo, pois o triângulo não é aqui mencionado.

A Śyāmā-saparyā cita claramente: "O lótus de doze pétalas (ou letras) está no pericarpo do Lótus Branco de mil pétalas, cuja cabeça está voltada para baixo e cujos filamentos têm a cor do sol nascente, e que é adornado por todas as letras do alfabeto." Aqui a expressão "no pericarpo" é explícita.

"Adornado pelo canal de Kuṇḍalī" (Kuṇḍalī-vivara-kāṇḍa-maṇḍitam). — Vivara (canal) é o caminho pelo qual Kuṇḍalinī vai até Śiva no Sahasrāra. A Citriṇī contém em si essa passagem ou canal. Citriṇī é como o talo (haste) por onde esse canal corre, e ela adorna e é adornada por esse lótus. Assim como um lótus repousa sobre seu talo, o lótus de doze pétalas repousa sobre a Citriṇī e se torna belo por sua haste.

Verso 2

Adoro a Morada de Śakti no lugar onde os dois pericarpos se encontram. Ela é formada pelas linhas[1] A, Ka e Tha; e as letras Ha, La e Kṣa, visíveis em cada um de seus vértices, lhe conferem o caráter de um Maṇḍala[2].

Comentário

O Guru deve ser meditado como estando no triângulo A-Ka-Tha dentro do pericarpo do lótus anteriormente mencionado. Ele deseja agora descrever esse triângulo de forma que se tenha uma concepção clara dele.

"A morada de Śakti" (Abalālaya). — Por Abalā entende-se Śakti. Aqui Ela é a Kāmakalā, de forma triangular, e as três Śaktis — Vāmā, Jyeṣṭhā e Raudrī — são as linhas desse triângulo. Essas três linhas ou Śaktis emanam dos três Bindus[3]. Kāmakalā é a morada de Śakti.

O Yāmala fala da identidade de Kāmakalā com essa morada. O trecho começa: "Agora falo de Kāma-kalā," e em seguida diz[4]: "Ela é os três Bindus. Ela é as três Śaktis. Ela é a Manifestação tríplice. Ela é eterna." Ou seja, Kāmakalā é composta pelas três Śaktis mencionadas (Triśakti-rūpā). Em seguida, o texto descreve as qualidades de Abalālaya (a morada de Śakti).

---

1 – A-Ka-Thādi — ou seja, as linhas formadas pelas letras de A até Aḥ, Ka até Ṭa, e Tha até Sa. Essas letras, dispostas como três linhas, formam os três lados do triângulo.
2 – Ou seja, o diagrama no qual a Divindade é invocada e cultuada.
3 – Vindu-trayāṅkura-bhūtāḥ — isto é, elas têm os três Bindus como seu broto inicial. (Ver Kāmakalā-vilāsa, Vol. X, Tāntrik Texts.)
4 – Trivinduḥ sā triśaktiḥ sā trimūrtiḥ sā sanātanī — "Ela é os três Bindus, Ela é as três Śaktis, Ela é a Trimūrti, Ela é a Eterna."

Comentário Continuação

"O lugar onde os dois pericarpos se encontram" (Kaṇḍalita-karṇi-kāpute). — Kaṇḍala costuma significar uma disputa em que alguém ataca o outro com palavras. Aqui, porém, significa apenas que o pericarpo de um (o lótus de doze pétalas) está incluído dentro do outro (Sahasrāra). O termo Place (Puta), isto é, o local onde o triângulo é "formado pelas linhas A, Ka e Tha" (Klipta-rekham akathādi-rekhayā). — As dezesseis vogais começando com A formam a linha Vāmā, as dezesseis letras começando com Ka formam a linha Jyeṣṭhā, e as dezesseis letras começando com Tha formam a linha Raudrī. A Morada de Śakti é formada por essas três linhas. O Bṛhat-Śrīkrama, ao tratar de Kāmakalā, diz: "Do Bindu, como raiz germinal (Aṅkura), Ela assumiu a forma de letras[1]." "As letras Ha, La e Kṣa, que são visíveis em seus cantos, lhe conferem o caráter de um Maṇḍala" (Kona-lakṣita-ha-la-kṣa-maṇḍalī-bhāva-lakṣyam). — Em seus cantos, ou seja, nos vértices internos do triângulo mencionado. Os três cantos do triângulo estão no ápice[2], à direita e à esquerda. As letras Ha, La e Kṣa, visíveis ali, dão ao local o caráter de um Maṇḍala. Não se pode formar uma concepção adequada (Dhyāna) deste triângulo sem conhecê-lo em todos os seus detalhes; por isso são citadas autoridades. Esse triângulo deve ser desenhado de modo que, ao caminhar ao redor dele, fique sempre à esquerda. A Śāktānanda-taraṅgiṇī diz: "Desenha o triângulo A-Ka-Tha de modo que, caminhando por fora, ele fique sempre à esquerda[3]." Kālī-Ūrdhvāmnāya diz: "O Tri-bindu[4] é o Supremo Tattva e contém em si Brahmā, Viṣṇu e Śiva (Brahmā-viṣṇu-śivātmaka). O triângulo composto pelas letras emanou do Bindu."

---

1 – Varṇāvayava-rūpiṇī. — O Bindu manifesta-se sob a forma de letras ao germinar como um broto. As letras são brotos que emergem do Bindu; ou seja, o Universo evolui a partir do Bindu.

2 – Deve-se lembrar que o triângulo tem seu ápice voltado para baixo.

3 – Vāmāvartena vilikhet. — O desenho é traçado na direção oposta à dos ponteiros do relógio.

4 – Ou seja, os três Bindu-s considerados como um só e também separadamente.

Também: “As letras de A até Visarga formam a linha de Brahmā, que é a linha de Prajāpati; as letras de Ka até Ṭa formam a linha suprema (Parātparā) de Viṣṇu; as letras de Tha até Sa formam a linha de Śiva. Essas três linhas emanam dos três Bindus.”

Tantra-jīvana: “As linhas Rajas, Sattva e Tamas circundam o Yoni-maṇḍala. Também: ‘Acima está a linha de Sattva; a linha de Rajas está à esquerda, e a linha de Tamas está à direita.’”[1]

Por uma consideração atenta das autoridades acima, a conclusão é irresistível: as letras A-Ka-Tha seguem na direção mencionada.

O Svatantra-tantra diz: “As linhas A-Ka-Tha circundam as letras Ha, La e Kṣa.” Coloca, portanto, as letras Ha, La e Kṣa dentro do triângulo.

Não é necessário discutir o assunto em maior extensão.

---

1 – Ou seja, à esquerda e à direita do Yoni ou, inversamente, à direita e à esquerda para quem observa.

Verso 3

No meu coração, eu medito no Altar Joia (Manipiṭha), e em Nāda e Bindu como estando dentro do triângulo antes mencionado. O brilho vermelho-pálido[1] das gemas deste altar ofusca o clarão do relâmpago. Sua substância é Cit.

Comentário

O lugar do Guru está sobre o altar ornado de joias dentro do triângulo. Por isso ele descreve o altar (Manipiṭha).

"No meu coração" (Hṛdi), ou seja, na minha mente (Manasi).

"Sobre o Altar Jóia e sobre Nāda e Bindu" (Nāda-bindu-manipiṭha-maṇḍalam). — A palavra composta pode ser interpretada de duas formas: Manipiṭha-maṇḍalam junto com Nāda e Bindu (Nāda-bindu-bhyāṁ saha); ou Nāda, Bindu e Manipiṭha-maṇḍalam — ou seja, todos os três juntos. Alguns interpretam que o Maṇḍala Manipiṭha seria composto apenas de Nāda e Bindu. Mas isso não pode ser. Nāda é branco, e Bindu é vermelho; e o brilho vermelho-pálido que faz o Manipiṭha ofuscar o clarão do relâmpago não é nem puro branco nem puro vermelho.

O Śāradā-tilaka diz: "Este Bindu é Śiva e Śakti[2], e se divide em três partes diferentes; suas divisões são chamadas Bindu, Nāda e Bīja." Se for interpretado como convém, isso significa que Bindu é Para-śaktimaya, e Bīja, Nāda e Bindu correspondem, respectivamente, ao Fogo, à Lua e ao Sol. Assim, Nāda, sendo como a Lua, é branco, e Bindu, como o Sol, é vermelho. Pūrṇānanda também fala[3] de Nāda como sendo branco, como Baladeva, etc.

---

1 – Pātala — vermelho-pálido.
2 – Para-śaktimaya = Śiva-śakti-maya.
3 – v. 35, Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa.

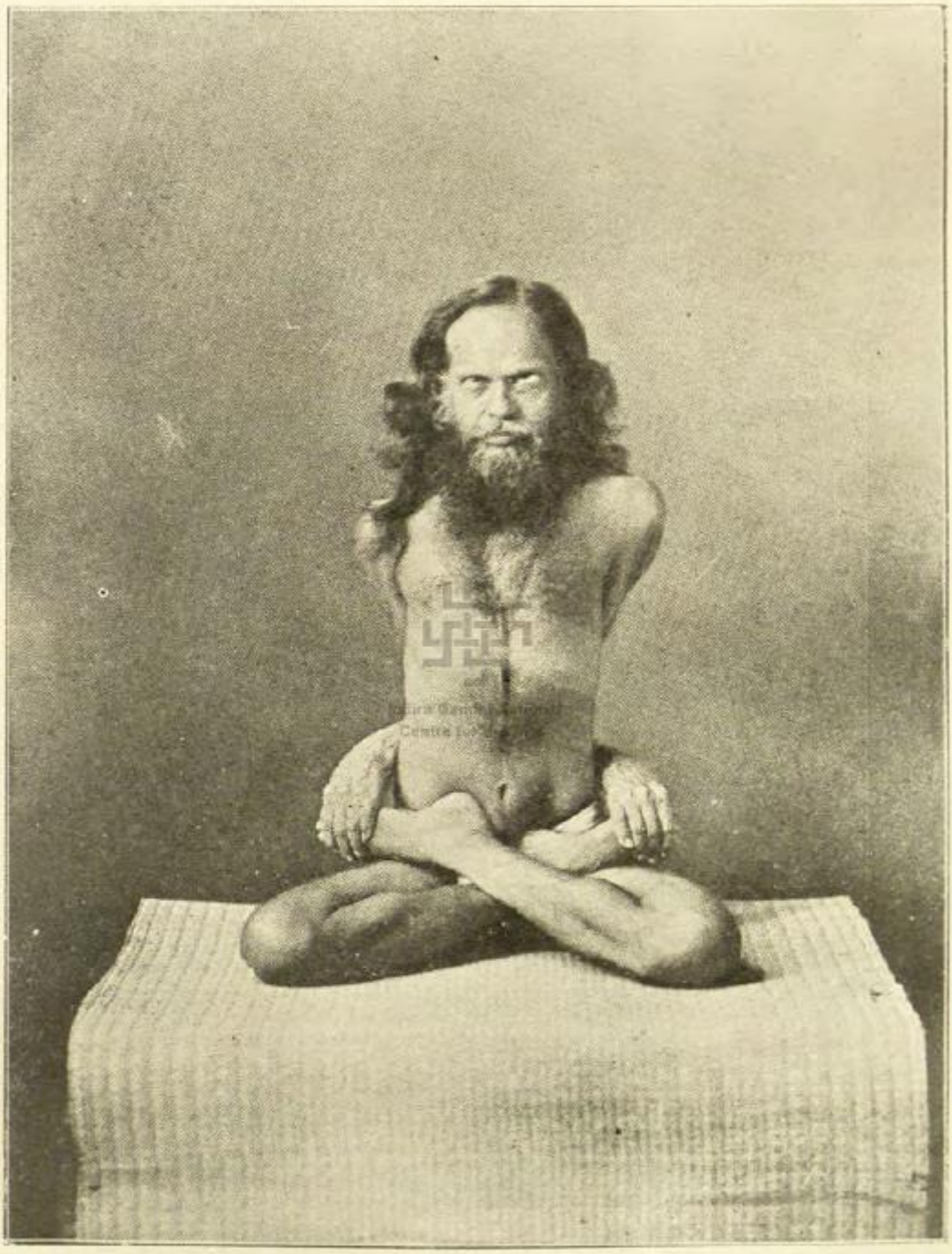


PLATE XVII] Baddha-Padmāsana [To face Page 496

Comentário Continuação

O Bṛhat-Śrīkrama também diz: “Havia o Bindu imperecível, lustroso (vermelho) como o jovem Sol.”

Ora, como um é branco e o outro é vermelho, eles nunca poderiam ser a gema vermelho-pálido. Assim, o significado que damos é correto. A solução é que Nāda está abaixo, Bindu acima, e o Manipiṭha entre os dois — assim deve-se meditar.

Isso é claramente mostrado no Gurudhyāna do Kaṅkāla-mālinī-tantra: “Medita no excelente Antar-ātmā[1] na região do lótus de mil pétalas, e acima dele (Antar-ātmā) medita no trono[2] resplandecente (Siṁhāsana) entre Nāda e Bindu, e nesse trono medita no Guru eterno, branco como uma montanha de prata.”

“O brilho vermelho-pálido das gemas neste altar ofusca o clarão do relâmpago” (Pātu-tadit-kadārima-sparddhāmāna-manipāṭala-prabhām). — Isso qualifica o Manipiṭha-maṇḍalam. Pātu significa ter a capacidade de mostrar plenamente a própria qualidade. Aqui a ideia é que o brilho vermelho-pálido das gemas no Pīṭha ofusca o clarão contínuo do relâmpago avermelhado-amarelado (Piṅgalā). Ele é de uma cor vermelho-pálida, pois o Manipiṭha está completamente coberto de gemas.

“Sua substância é Cit” (Chinmayam vapuḥ). — O corpo Chinmaya ou Jñānamaya. O corpo de Nāda, Bindu e Manipiṭha é Chinmaya ou Jñāna-maya.[3] Outros interpretam como significando: “Eu medito no corpo Chinmaya da décima segunda vogal[4], o Bīja de Sarasvatī, que é o Guru-mantra.” Mas isso está errado. O Guru é branco, e seu Bīja também é branco; atribuir a ele um brilho vermelho-pálido seria incongruente.

---

1 – Este Antar-ātmā é Haṁsa. A menos que as palavras no texto “no lótus de mil pétalas” sejam lidas em sétima locativa (Sāmīpye saptamī), a visão aqui expressa difere da de Kālīcaraṇa, que coloca Haṁsa no lótus de doze pétalas.
2 – Siṁhāsana — literalmente, “assento de leão”, o trono do honrado, o assento real.
3 – Ou seja, sua substância é Cit puro, não associado à Māyā.
4 – O Bīja de Sarasvatī ou Vāk-bhava-bīja é Aim. Ai é a décima segunda vogal.

Verso 4

Medito intensamente nas três linhas acima dele (Manipiṭha), começando com a linha do Fogo, e no brilho do Manipiṭha, que é intensificado pelo esplendor dessas linhas. Também medito no primordial Haṁsa[1], que é a Grande Luz todo-poderosa na qual o Universo é absorvido.[2]

Comentário

Sobre o Haṁsa-pīṭha, que está dentro do triângulo sobre o Manipiṭha, entre Nāda e Bindu, encontra-se o lugar do Guru. Ele deseja agora descrever Haṁsa e o triângulo para que se tenha uma concepção clara desses dois. O significado deste verso é, em resumo: eu medito no primordial Haṁsa,[3] medito nas três linhas começando com a linha do Fogo, acima do lugar do Manipiṭha, e também no esplendor do próprio Manipiṭha, iluminado pela luz das três linhas do Fogo e outras. O verbo "eu medito" ocorre uma vez neste verso e rege três substantivos no caso objetivo. "Eu medito intensamente" (Vyāmṛśāmi). — Isto é, penso com a mente livre de distrações, excluindo todos os assuntos que possam interferir em meus pensamentos. "Acima dele" (Ūrdhvam asya). — Ou seja, acima do Manipiṭha.

"As três linhas começando com a linha do Fogo[4]" (Huta-bhuk-śikhā-trayam). — Este composto é formado segundo a regra conhecida como Śāka-pārthiva, na qual a palavra Ādi, que aparece entre dois termos, é omitida. Ādi significa "e outros". A linha do Fogo, que é chamada linha Vāmā, emana do Vahni-bindu no Sul e vai para o canto Nordeste. A linha da Lua emana do Candra-bindu no canto Nordeste e segue para o canto Noroeste: esta é a linha Jyeṣṭhā. A linha do Sol emana do Sūrya-bindu no canto Noroeste e alcança o Vahni-bindu: esta é a linha Raudrī. O triângulo formado pelas três linhas que unem os três Bindus é a Kāmakalā (Kāmakalā-rūpam).

---

1 – Ou seja, o Paramahaṁsa, que é ao mesmo tempo Prakṛti e Puruṣa.
2 – Literalmente, "Luz que devora o Universo."
3 – Isto é, a união de Haṁ e Saḥ, pela qual se forma o Haṁsa.
4 – Aqui o Fogo é a origem da vida e, por isso, está associado a Brahmā. A Lua está associada a Viṣṇu. E o Sol mencionado aqui representa os doze sóis (Āditya) que surgem para queimar o mundo na dissolução (Pralaya).

Comentário Continuação

O Bṛhat-Śrīkrama diz: “Aquela cuja forma são letras está enrolada no Bindu e dele sai como uma semente germinante a partir do Sul. Dali[1], ela vai para o canto Īśāna (Nordeste). Aquela que assim vai é a Śakti Vāmā. Isto é Chitkalā Parā e a linha do Fogo. A Śakti que, tendo ido ao canto Īśāna, então segue em linha reta (isto é, para o Noroeste), forma a linha Jyeṣṭhā. Esta, ó Parameśvarī, é Tripurā, a Soberana. Novamente, voltando à esquerda,[2] ela retorna ao lugar de germinação. Ela é Raudrī, que por sua união com Icchā e Nāda forma o Śṛṅgāṭa.”[3]

A Mahāśivarī-saṁhitā diz: “Sūrya, Candra e Vahni são os três Bindu-s, e Brahmā, Viṣṇu e Śambhu são as três linhas.”

A Prema-yoga-taraṅgiṇī, ao descrever o Sahasrāra, cita uma autoridade que aqui é reproduzida, mostrando claramente que o lugar do Guru está dentro deste triângulo. “Dentro dele está o excelente triângulo semelhante a um relâmpago. Dentro do triângulo estão dois Bindu-s imperecíveis na forma de Visarga. Dentro dele, no vazio, está Śiva, conhecido pelo nome de Parama.”[4]

---

1 – Yasmāt é a leitura dada no original. A mesma passagem é citada em outro lugar com a leitura yāmyāt (“do sul”) no lugar de yasmāt.
2 – Leitura alternativa: vakribhūtā punar vāme em lugar de vyaktibhūya punar vāme.
3 – Segundo outra leitura: “Pela união de Icchā e Jñāna, Raudrī forma o Śṛṅgāṭa.” A passagem acima citada mostra que a Kāmakalā é uma forma sutil de Kuṇḍalinī, mais sutil que o triângulo A-Ka-Tha. Cf. Ānanda-laharī, v. 21, onde se descreve o Sūkṣma-dhyāna de Kuṇḍalinī.
4 – Ou seja, Parama Śiva.

Comentário Continuação

Śaṅkarācārya também demonstrou isso claramente em sua Ānanda-laharī. O autor do Lalitā-rahasya também fala do Guru sentado sobre o Visarga. Visarga são os dois Bindus, Candra e Sūrya, localizados nos ângulos superiores do triângulo invertido (voltado para baixo).

"Sobre o Haṁsa primordial" (Ādīhaṁsayor yugam). — Literalmente interpretado, significaria a união[1] dos dois primordiais Haṁ e Saḥ. Por Ādi (primeiro) entende-se o Parama-haṁsa, também conhecido como Antar-ātmā, e não o Jīvātmā, que se assemelha à chama de uma lâmpada. O Haṁsa aqui é a combinação de Prakṛti e Puruṣa.

Na Āgama-kalpadruma-pañcaśākhā está escrito: "Haṁkāra é Bindu, e Visarga é Saḥ. Bindu é Puruṣa, e Visarga é Prakṛti. Haṁsa é a união de Pum (masculino) e Prakṛti (feminino). O mundo inteiro é permeado por esse Haṁsa."

Alguns interpretam "Asya ūrdhvam" como significando "acima do Manipiṭha", e dizem que o verso significa: "Eu medito na união dos dois que constituem o Haṁsa primordial acima do Manipiṭha." Isso está errado. A Kaṅkāla-mālinī diz claramente que o Manipiṭha está acima do Haṁsa e entre Nāda e Bindu. Como poderiam Nāda e Bindu estar abaixo do Haṁsa? Isso é impossível. Isso também mostra a impossibilidade da leitura adotada por alguns, a saber Huta-bhuk-śikhā-sakham, em lugar de Huta-bhuk-śikhā-trayam[2].

---

1 – i.e., Haṁ e Saḥ. A união dos dois forma Haṁsaḥ. Isso é o começo e o fim da criação. A expiração (Niśvāsa), o Haṁ do Supremo, é a duração da vida de Brahmā o Criador (cf. "Tavāyur mama niśvāsaḥ" — Prapañca-sāra Tantra, Cap. I). Saḥ é a inspiração pela qual a criação retorna a Prakṛti.

2 – Huta-bhuk-śikhā-sakha — "o amigo da chama de Fogo." Por isso entende-se Vāyu (ar). Como não há Vāyu nesta região, Vāyu não pode estar acima do triângulo nem acima do Manipiṭha.

Comentário Continuação

Se essa leitura fosse aceita, então as palavras Ūrdhvam asya (“acima dele”) não teriam qualquer sentido. A interpretação “Eu medito na união de...”, dada anteriormente, pode, porém, ser entendida no seguinte sentido. Vimos que a Kaṅkāla-mālinī descreve o Haṁsa como estando abaixo do Manipiṭha, que está entre Nāda e Bindu. A interpretação mencionada antes está em conflito direto com a visão da Kaṅkāla-mālinī. Mas, se Huta-bhuk-śikhā-trayam for lido como qualificando Haṁsa, então a dificuldade desaparece. Assim, o significado seria: “Abaixo do Manipiṭha está o Haṁsa, e acima dele está o triângulo Kāmakalā, que é formado pelo Haṁsa.”[1]

---

1 – Tasya pariṇatasya. O sentido aparente é que os três Bindus, ou Haṁsa, estão abaixo, mas que o triângulo que eles formam coletivamente, ou seja, a Kāmakalā, está acima — e, nesse sentido, o Haṁsa está tanto acima quanto abaixo do Manipiṭha.

Verso 5

A mente ali contempla os dois Lótus que são os Pés do Guru e cujo néctar rubro é o mel. Esses dois Pés são frescos como o néctar da Lua e são o lugar de toda auspiciosidade.

Comentário

Tendo descrito o local onde os dois Pés de Lótus do Guru devem ser meditados, ele agora fala da união do Sādhaka com eles por meio da meditação (Dhyāna), neste e no verso seguinte.

"Ali" (Tatra) — i.e., no triângulo sobre o Manipiṭha. O sentido deste verso, em resumo, é: "A mente ali, dentro do triângulo sobre o Manipiṭha, contempla os Pés de Lótus do Guru."

"Cujo néctar rubro é o mel" (Kunkumāśava-parimārandayoh). — Qualifica "os lótus". Kunkuma significa vermelho, a cor do lacre (lac). O excelente néctar, de cor vermelha como lacre, é o mel dos Pés de Lótus do Guru. Alguns leem Jharī em lugar de Parī; o sentido então seria: "do qual flui como mel o néctar de cor rubra."

"Frescos como o néctar da Lua" (Indu-makaranda-śītalam). — i.e., são frescos como os raios de néctar da Lua. Assim como os raios da Lua dissipam o calor, também a devoção aos Pés do Guru dissipa o sofrimento e a dor.

"Lugar de toda auspiciosidade" (Maṅgalāspadam). — É o local onde se obtêm todos os desejos. O sentido é que pela concentração devocional nos pés do Guru se alcança todo sucesso.

Verso 6

Adoro em minha cabeça os dois Pés de Lótus do Guru. O escabelo cravejado de joias sobre o qual repousam remove todo o pecado. São vermelhos como folhas jovens. Suas unhas se assemelham à Lua resplandecendo em todo o seu esplendor. Pertence a eles o belo brilho de lótus florescendo num lago de néctar.

Comentário

Ele diz aqui: "Adoro os dois Pés de Lótus do Guru, repousando sobre o escabelo já descrito em minha cabeça." Por adoração, entende-se aqui meditação. "O escabelo cravejado de joias sobre o qual repousam remove todo o pecado" (Niśaktamaṇi-pādukā-niyamitāgha-kolāhalam). — Isto significa que toda a multidão de pecados é removida pela devoção ao escabelo cravejado de gemas, que serve como local de repouso de Seus Pés. Ou pode-se interpretar assim: "O escabelo ornado de gemas — ou seja, o Manipiṭha-maṇḍala, que é o escabelo dos Pés do Guru — remove toda a multidão de pecados. Meditando nos Pés do Guru enquanto repousam sobre esse escabelo, todos os pecados são destruídos." Ou ainda pode ser interpretado: "Os cinco escabelos com os quais as gemas estão inseparavelmente conectadas (ou seja, os cinco escabelos comparáveis aos Chintāmaṇi-like feet do Guru) destroem toda a multidão de pecados." Ao meditar primeiro nos cinco escabelos e depois nos Pés do Guru repousando sobre eles, o pecado é removido. Assim, a remoção do pecado é efetuada pela meditação sobre os cinco escabelos, sendo esta a causa pela qual se obtém tal remoção. "São vermelhos como folhas jovens" (Sphurat-kiśalayārūṇam). — Isto significa que os Pés do Guru possuem a coloração vermelha de folhas recém-abertas. As folhas da mangueira (Āmra) e da árvore Kenduka[1], quando recém-abertas, são de cor vermelha, e a comparação se faz com elas.

---

1 – Diospyros glutinosa.

Comentário Continuação

"Suas unhas assemelham-se à lua brilhando em todo o seu esplendor" (Nakhā-samullasac-candra-kāma), ou seja, as unhas dos pés são como muitas luas esplendidamente brilhantes.

"Possuem o belo esplendor dos lótus que crescem em um lago de néctar" (Parāmṛta-sarovarodita-saroja-sadṛśa-rocishām). Isso significa que têm o brilho claro dos lótus que crescem em um lago de néctar. Quer-se dizer que gotas de excelente néctar caem continuamente dos Pés de Lótus do Guru. Pūrṇānanda diz o mesmo no verso 43 do Ṣaṭcakra-nirūpaṇam. O excelente néctar é o lago sobre o qual os Pés aparecem como lótus. Foi dito que a morada do Guru está entre os pericarpios dos dois lótus mencionados anteriormente. Pode-se levantar a questão de saber se ela se encontra no pericarpo do lótus de doze pétalas abaixo ou no do Sahasrāra acima. Para resolver isso, são citadas as seguintes passagens: Bṛhat Śrīkrama: "Então medita no Lótus com a cabeça para baixo que está acima de tudo e que derrama néctar sobre a Śakti do Guru no outro Lótus."

Yāmala: "O Lótus de mil pétalas é como um dossel[1]; ele está acima de tudo e derrama néctar vermelho."

Gurugītā: "Em teu próprio Guru, medita no Supremo Guru como tendo dois braços no Lótus cujas pétalas contêm as letras Haṁ e Saḥ, e como rodeado por todas as causas[2] do universo. Embora Ele se manifeste em todos os graus variados, Ele está sem e além do Universo. Nele não haverá limitações[3]. Dele emana a Luz da Libertação. Ele é a encarnação visível das letras da palavra[4] 'Guru'."

---

1 – Que é um emblema de supremacia.
2 – Isto é, os Avāntara-kāraṇa-śarīras. Veja Ṣaṭcakra-nirūpaṇa, versos 39 e seguintes.
3 – Svacchandam ātmechchhayā = Por Sua própria vontade Ele é livre.
4 – Cf. Mantrāṇām devatā proktā devatā gururūpiṇī — "Dos mantras, a divindade é dita ser a forma do Guru."
A palavra Guru significa muitas qualidades benéficas. (Veja Kulārṇava, Textos Tântricos, Vol. V, Capítulo XVII.)

Comentário Continuação

A Śyāmā-saparyā cita o seguinte: "O Lótus Sahasrāra voltado para baixo, na cabeça, é branco. Seus filamentos têm a cor do sol nascente; todas as letras do alfabeto estão em suas pétalas. No pericarpo do Sahasrāra está o Candra-maṇḍala, e abaixo do pericarpo está o lustroso lótus de doze pétalas que contém o triângulo A-Ka-Tha, delineado pelas letras Ha, La e Kṣa. Medita ali em teu Guru, que é Śiva, assentado no Haṁsa-pīṭha, o qual é composto de mantras."

As passagens acima e similares indicam que a morada do Guru está no pericarpo do lótus de doze pétalas.

A Kankāla-Mālinī diz: "Medita no excelente Antar-ātma no Lótus[1] de mil pétalas e no trono brilhante que está entre Nāda e Bindu, e (sobre esse trono) medita constantemente em teu próprio Guru, que é como uma Montanha de Prata", etc.

O Yāmala diz[2]: "(Medita em teu Guru) no Lótus de mil pétalas. Sua beleza serena é como a da lua cheia, e Suas mãos de lótus erguem-se para conceder bênçãos e dissipar o medo."

O Puraścaraṇa-rasollāsa (Cap. VIII) traz o seguinte diálogo: Śrī Mahādeva disse: "Ali, no pericarpo do maravilhoso e eterno Lótus de mil pétalas, medita sempre em teu próprio Guru." Śrī Pārvatī disse: "A cabeça do Grande Lótus de mil pétalas, ó Senhor, está sempre voltada para baixo; então dize, ó Deva, como pode o Guru residir constantemente ali?" Śrī Mahādeva respondeu: "Bem perguntaste, ó Amada. Agora ouve o que te direi. O grande Lótus Sahasrāra tem mil pétalas e é a morada de Sadāśiva, pleno de bem-aventurança eterna[3]. Está repleto de todas as fragrâncias deliciosas e é o local da bem-aventurança espontânea."

---

1 – Ou na região do lótus de mil pétalas.
2 – O comentador não indica de qual dos diferentes Yāmalas ele citou este e o trecho do primeiro grupo.
3– Sahajānanda — ou seja, a bem-aventurança que surge por si mesma. Essa bem-aventurança é Svabhāva (natureza essencial).

Comentário Continuação

"A cabeça desse Lótus está sempre voltada para baixo, mas o pericarpo está sempre voltado para cima[1], e unido à Kuṇḍalinī está sempre na forma de um triângulo."

O Bālā-vilāsa Tantra traz o seguinte: "Śrī Dakṣiṇāmūrti disse: 'Ao acordares pela manhã, medita em teu Guru no Lótus Branco de mil pétalas, cuja cabeça está voltada para baixo e que é ornado com todas as letras do alfabeto. Dentro dele encontra-se o triângulo conhecido pelo nome de A-Ka-Tha, adornado com as letras Ha, La e Kṣa. Aquele de semblante sorridente está sobre o Haṁsa-pīṭha[2], que fica na região do Candra-maṇḍala dentro dele (o Sahasrāra).'

Śrī Devī disse: 'Ó Senhor, como o Guru pode permanecer ali se sua cabeça está voltada para baixo?'

Śrī Dakṣiṇāmūrti respondeu: 'O Candra-maṇḍala no pericarpo do Lótus de mil pétalas está voltado para cima; o Haṁsa está lá, e ali é o lugar do Guru.'"

Essas e passagens similares falam do lugar do Guru como estando no pericarpo do Lótus de mil pétalas. Como há dois métodos distintos, deve-se seguir a instrução do Guru e adotar um dos dois em sua Sādhanā (Anuṣṭhāna). Pois foi estabelecido no Kulārṇava Tantra (Cap. XI): "Os amados Vedas e Tantras transmitidos a nós pela tradição, assim como os mantras e os usos, tornam-se frutíferos quando comunicados a nós pelo Guru, e não de outro modo."

---

1 – Ou seja, aparentemente, se considerarmos aquela parte do pericarpo que se liga ao lótus como sua cabeça. O triângulo é A-Ka-Tha.
2 – Kāmakalā.

Verso 7

Este hino de louvor ao Escabelo Quíntuplo foi proferido por Ele de Cinco Faces. Pela (recitação e audição dele) obtém-se aquele mérito que é adquirido pela (recitação e audição de) todos os hinos em louvor a Śiva. Tal fruto só é alcançável mediante grande esforço no Errante Saṁsāra.

Comentário

Agora ele fala do mérito obtido ao recitar e ouvir este Stotra. "Hino de louvor ao Escabelo Quíntuplo" (Pādukā-pañcaka-stotram). — Pādukā significa escabelo (Pādarakṣaṇādhāra). Os cinco elementos são: (1) o Lótus (de doze pétalas); (2) o triângulo A-Ka-Tha em seu pericarpo; (3) a região de Nāda, Bindu e o Manipiṭha nele; (4) o Haṁsa abaixo; e (5) o triângulo sobre o Manipiṭha.

Ou podem ser contados assim: (1) o Lótus (isto é, de doze pétalas); (2) o triângulo (A-Ka-Tha); (3) Nāda-Bindu; (4) o Manipiṭha-maṇḍala; (5) o Haṁsa — que está acima e, tomados coletivamente, formam a Kāmakalā[1] triangular.

Stotra é um hino de louvor. Este hino, incluindo o verso que fala do benefício a ser obtido pela sua audição, tem um conjunto de sete versos.

---

1 – Esses dois relatos parecem concordar quanto à posição dos seguintes elementos na ordem declarada — ou seja, o Lótus de doze pétalas com o triângulo A-Ka-Tha em que está o Manipiṭha, com o Bindu acima e o Nāda abaixo.

Resta então considerar a posição do Haṁsa e da Kāmakalā que eles formam. Ambos são, na verdade, um só e o mesmo: o primeiro sendo os três Bindus e o segundo o triângulo; juntos formam a Kāmakalā, da qual emana (e nesse sentido inclui) o triângulo inferior A-Ka-Tha (para este Varṇamaya).

Na segunda classificação, os três Bindus e o triângulo (Kāmakalā) que eles formam são tratados como um só e colocados acima do Manipiṭha.

Na primeira classificação, aparentemente para se obter conformidade com o Kankālamālinī Tantra citado no verso 4, o Haṁsa e o triângulo que eles formam são tomados separadamente, sendo o primeiro colocado abaixo e o outro acima do Manipiṭha.

Comentário Continuação

"Proferido por Ele de Cinco Faces" (Pañca-vaktrād vinirgataṁ). — As Cinco Faces de Śiva, conforme dado no Liṅgārcana Tantra, são: "No Oeste[1] (ou seja, atrás) está Sadyojāta; no Norte (isto é, à esquerda) está Vāmadeva; no Sul (direita) está Aghora; e no Leste (frente) está Tat-puruṣa. Īśāna deve ser conhecido como estando no meio. Elas devem ser assim meditadas com espírito devoto." Vinirgata significa proferido (lit. 'que saiu'), isto é, pronunciado por essas Cinco Faces.

"Por ele se obtém aquele bem" (Ṣaḍāmnāya-phala-prāptam). — Literalmente significa: "por ele se obtém o fruto do que foi dito pelas Seis Bocas." As Seis Faces são as cinco acima mencionadas e uma sexta oculta, que está abaixo, chamada Tāmāsa. Isto é aludido no Ṣaḍvaktra-nyāsa do Śiva Tantra assim: "Om Haṁ Hrīṁ Auṁ Hrīṁ Tāmasāya Svāhā"; e também na meditação (Dhyāna) ali dada: "A face inferior, Nīlakaṇṭha, tem a cor causada pelo veneno mortal Kālakuṭa[2]."

Ṣaḍāmnāya é o que foi proferido por essas Faces — isto é, todos os hinos em louvor a Śiva. Pelo fruto disso se entende o benefício obtido ao recitar ou ouvir todos esses mantras e ao praticar a Sādhanā apropriada. É isso o que se obtém por meio deste hino.

"É alcançável por grande esforço neste Errante Saṁsāra" (Prapañche chātidurlabham). — Por Prapañcha entende-se este Saṁsāra (Errante ou Mundo), abrangendo o Universo desde todos os efeitos até Brahmā, e que é mostrado por Māyā. É de difícil obtenção (Durlabha), pois é o resultado de mérito múltiplo adquirido pela prática de esforços laboriosos (Tapas) em nascimentos anteriores.

Fim do Comentário (Ṭippaṇī) do Nome de Amala (Sem Mancha), escrito por Śrī Kālicarana sobre o Pādukāpañcaka Stotra.

---

1 – A direção para a qual se volta o rosto é o Leste.
2 – O veneno extraído (batido) do oceano e bebido por Śiva. A palavra significa o emissário secreto da Morte.